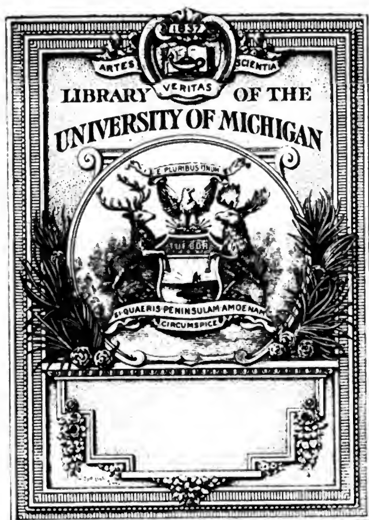
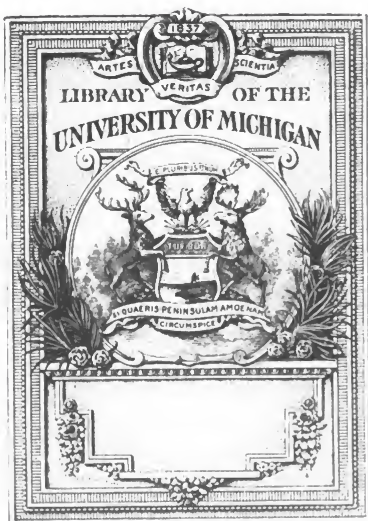
DAS GEWISSEN: DIE ENTWICKELUNG SEINER NAMEN UND SEINES BEGRIFFES. GESCHICHTLICHE...

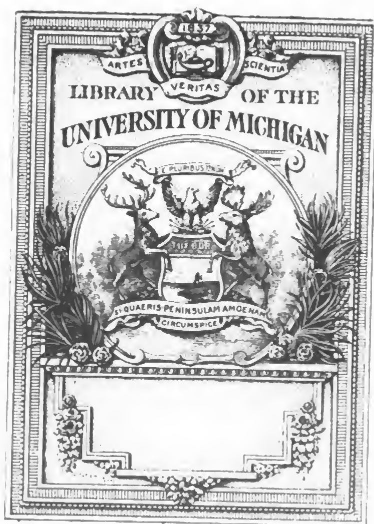
Martin Kähler





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Das Gewissen.

Erster Theil:

Die Entwickelung seiner Namen und seines Begriffes.

Geschichtliche Untersuchung zur Lehre
von der Begründung der sittlichen Erkenntniß

von

Martin Kähler,
Lic. u. außerordtl. Prof. der Theologie.

Erste Hälfte: Alterthum und neues Testament.

Halle,
Verlag von Julius Fricke.
1878.

Das Gewissen.

Ethische Untersuchung

von

Martin Kähler,
Lic. u. außerordtl. Prof. der Theologie.

Erster, geschichtlicher Theil.

Halle,
Julius Fricke.
1878.

Geo. S. Morris.
Feb. 11, 1878.

Das Gewissen.

Die Entwickelung seiner Namen und seines Begriffes.

Geschichtliche Untersuchung zur Lehre
von der Begründung der sittlichen Erkenntniß

von

Martin Kähler,
Lic. u. außerordtl. Prof. der Theologie.

Erste Hälfte: Alterthum und neues Testament.

Halle,
Julius Fricke.
1878.

Seiner Hochwürden

Herrn D. Julius Müller

in dankbarer Verehrung

zugeeignet.

Sie, Hochwürdiger Herr, wird es nicht befremden, wenn ich diese Zueignung mit der Erinnerung an Ihren jüngst heimgegangenen Arbeitsgenossen beginne. Sie wissen, daß er dem Jünglinge den Anstoß eben zu dieser Arbeit gegeben hat; ohne ihn hätte auch der Mann kaum bei derselben ausgehalten; darum würde er sich dem nicht haben entziehen können und wollen, wenn sein Name öffentlich mit derselben verbunden wäre.

Ein solches Verhältniß darf dieser Versuch zu Ihnen nicht in Anspruch nehmen; und gewiß bedarf das unternehmen, dieses Bruchstück Ihnen darzubringen, der Entschuldigung. Wenn ich dabei auf Ihre mir oft bewiesene Nachsicht rechne, so ermuthigt mich vollends der Umstand, daß die Tage gezählt sind, in denen man Ihnen Dankesschuld abtragen kann. Was ich eben zu bieten habe, biete ich Ihnen, um der Gesinnung einen Ausdruck zu geben, in der mein Herz Ihren Namen mit dem des seligen Tholuck verbindet. Mögen Sie und andere diese Arbeit nicht ganz des Schmuckes unwerth finden, den sie sich hiermit anmaaßt.

Halle a. S, am 1. Advent 1877.

Martin Kähler.

Vorwort.

Die folgenden Bogen bedürfen einiger erklärenden Bemerkungen.

Es liegt nahe bei einer geschichtlichen Arbeit über das Gewissen zunächst an ein Seitenstück zu Stäudlins Geschichte der Lehre vom Gewissen zu denken; dürfte das schon an sich keine Empfehlung sein, so möchte vollends die Breite abschrecken, wenn man auf dem doppelten Raum kaum den halben Stoff behandelt findet, einen Stoff, den z. B. R. Hofmann auf kaum 28 Seiten abgehandelt hat. Deshalb ersuche ich um einen Blick auf die Inhaltsangabe; er mag davon überführen, daß man hier etwas anderes finden wird, als eine breitere und etwa genauere Wiederholung des dort gebotenen. Zur näheren Verständigung muß ich auf die Einleitung verweisen; hier mache ich nur darauf aufmerksam, daß diese Untersuchung geschichtlich die Frage verfolgt, in welcher Art die Grundzüge des sittlichen denkens den Menschen erwachsen sind, und wie sie sich ihnen beglaubigt haben. Man hat wohl formale und materiale Prolegomena zur Dogmatik unterschieden; entsprechend wäre diese Arbeit als ein Stück der materialen Prolegomena zur Ethik in geschichtlicher Form zu bezeichnen; vielleicht auch als eine Geschichte der Theorie der sittlichen Erkenntniß im Abriß. Doch sind diese Ueberschriften mit Absicht vermieden, weil sie zu anspruchsvoll und auch nicht unmisverständlich sind.

Ferner habe ich die Herausgabe der ersten Hälfte für sich zu erklären; sie geschieht gegen meine ursprüngliche Absicht und nicht ohne Bedenken. Mit dem zweiten Hauptstücke betrat ich bereits Gebiete, die mir von meinen ersten wissenschaftlichen Arbeiten her vertraut sind; deshalb durfte ich auf einen schleunigen Abschluß hoffen. Eine schwere

Krankheit mit ihren Nachwirkungen hat meine Arbeiten lange unterbrochen und die Vollendung entsprechend hinausgeschoben. Nun scheint mir das erste Hauptstück einige gangbare Irrthümer zu widerlegen und erst eine sichere Grundlage für die weiteren Untersuchungen über den betreffenden Gegenstand herzustellen; wie man auch über meine Ergebnisse urtheile, der zu bearbeitende Stoff ist meinen Mitarbeitern vollständiger und, wie ich hoffe, zuverlässiger als bisher dargeboten. Beide Hauptstücke können, wie mir scheint, nicht nur den Ethikern sondern auch den Exegeten nützlich sein; das zweite verwerthet die Ergebnisse des ersten für die Auslegung des neuen Testamentes und begnügt sich inbetreff desselben nicht mit einer biblisch-theologischen Zusammenstellung von Ergebnissen, sondern erörtert die einschlagenden Stücke im einzelnen; das ergibt manche genau begründete Beiträge zu verschiedenen Zweigen der biblischen Wissenschaft. (Da dieser Hälfte eines Bandes kein alphabetisches Sachverzeichniß zugefügt werden konnte, habe ich versucht, das Buch durch die ins einzelne gehende Inhaltsangabe und durch die Seitenüberschriften für die Benutzung in dieser Richtung handlich zu machen.) Hierdurch läßt sich wohl die frühere Darbietung eines Theiles entschuldigen, wenn nicht rechtfertigen. Die andere Hälfte soll im dritten Hauptstücke die alte und mittelalterliche Theologie, im vierten die Reformation mit ihren Nachwirkungen behandeln. Nach dem obigen habe ich sub conditione Jacobaea Grund zu der Hoffnung, sie in nicht langer Zeit als Abschluß dieses Theiles nachliefern zu können. Deshalb habe ich die Bereitwilligkeit des Herrn Verlegers, es vorerst mit dem Bruchstücke zu wagen, dankbar benützt.

Vollständigkeit in der Angabe der Literatur habe ich nicht erstrebt; manche Arbeit blieb hier unerwähnt, weil sie zur Geschichte keinen selbständigen Beitrag liefert. Vielleicht ist später zur Bequemlichkeit der Mitarbeiter eine vollständige Literaturangabe möglich.

Die mühselige Einzel- und Klein-Arbeit zumal der sprachlichen Untersuchung habe ich mit dem Wunsche getrieben, dieselbe den mitarbeitenden für die Folge zu ersparen. Deshalb ist besondere Sorgfalt auf alle Anführungen gewendet; wo ich nicht in der Lage war oder

es für meine Zwecke der Mühe nicht werth hilt, auf die erste Quelle zurückzugehen, ist überall die mittelbare genannt. Eine sorgfältige Durchsicht bei und nach dem Drucke hat auch die Probehaltigkeit im wesentlichen bestätigt. Die Korrektur einiger Bogen mußte gemacht werden, während mir keine gelehrten Hilfsmittel zur Hand waren; die Fehler, Unbequemlichkeiten und Undeutlichkeiten, welche demzufolge stehen geblieben sind, bemerke ich hier unten und bitte dieselben vor der wissenschaftlichen Verwerthung zu verbessern; für die Auffassung des Sinnes sind sie sämmtlich gleichgiltig. Ebenso gebe ich die wenigen mir bemerklich gewordenen sinnstörenden Druckfehler an. Dagegen muß ich um Nachsicht für eine Reihe unbedeutender Fehler, namentlich in griechischen Wörtern, sowie für einzelne Ungleichheiten in Schreibweise und Interpunktion bitten.

Verbesserungen:

S.	23	Zeile	6	von	unten	lies	IX statt XI.
„	34	„	5	„	„	„	nach 342, 13.
„	„	„	„	„	„	„	247, 32 statt 237, 42.
„	38	„	15	„	„	füge	ein nach Schöll: Griech. Lit. übers. v. Pinder.
„	„	„	„	„	„	„	„ „ Grässe 2, 1, 1: S. 235.
„	45	„	15	„	oben	füge	nach καθαρ. ein: Philo de victimis 839.
„	46	„	13	„	unten	lies	316 statt 315.
„	59	„	17	„	„	„	fam. 5, 7 statt 7, 5.
„	60	„	4	„	oben	„	Par. 5, 40 statt 5, 4.
„	„	„	„	„	„	„	Verr. 2, 3 statt 23.
„	„	„	11	„	„	„	epod 5 statt 2.
„	„	„	16	„	„	„	Bip. p. 331 statt 351.
„	„	„	23	„	„	„	„ 353 statt 352.
„	62	„	23	„	unten	„	fam 3, 7, 6 statt 3, 17.
„	„	„	16	„	„	„	3, 1 nach a. a. O.
„	63	„	12	„	„	„	lg. 1, 12, 33 statt 3.
„	„	„	11	„	„	„	Tusc. 3, 1, 2 statt 3.
„	„	„	7	„	„	„	opinionibus statt opinione.
„	64	„	7	„	„	„	fast. 4, 311 statt trist. 5, 4, 18.
„	66	„	18	„	oben	„	virtuti vor conscientia.
„	„	„	„	„	„	„	Tusc. 2, 26 statt 25.
„	77	„	1	„	unten	„	nachhomer. Theologie statt a. a. O.
„	78	„	6	„	„	„	memor. 3, 9, 5 statt 4.
„	79	„	3	„	oben	füge	nach Allerdings ein Komma ein.

**

S. 81	Zeile 13	von	unten	füge	hinzu: 3. A. S. 40 f.
„ 83	„ 11	„	„	„	ein 3 hinter Curtius.
„ 88	„ 16	„	oben	„	„ § vor 5.
„ 93	„ 12	„	unten	„	hinzu 3. A. S. 44.
„ 114	„ 20	„	oben	lies	schlechthinniger statt schlechtsinniger.
„ 130	„ 7	„	unten	füge	hinzu Wuttke 3. A. S. 70.
„ 159	„ 16	„	„	lies	fit statt sit.
„ 188	„ 9	„	„	„	, fremdartig statt fremdartig,.
„ 203	„ 11	„	oben	„	der statt die Schranke.
„ 287	„ 14	„	„	„	K. 1, 17 statt 2, 17.
„ 313	„ 2	„	unten	füge	hinzu: 3. A. S. 181.

Inhalt.

Max Müller, der geistvolle Sprachforscher, erinnert mit gutem Rechte die Gelehrten daran, daß sie vielmals Opfer einer neuen Art von Mythologie sind und eifrig an dem wundersamen Gewebe der halbbewußten Denkarbeit der Sprache mitschaffen. Ausgehend von der Einwirkung der Wörter auf religiöse Vorstellungen, sagt er[1]: „unter veränderter Form behält die Sprache doch ihre verborgene Zauberkraft; und wenn sie nicht mehr Götter und Helden erschafft, so erschafft sie manchen Namen, der ähnlicher Verehrung gewürdigt wird. Wer den Einfluß, welchen Wörter, bloße Wörter auf das menschliche Denken ausgeübt haben, genau verfolgen könnte, möchte eine Weltgeschichte schreiben, welche uns vielleicht mehr lehrte, als irgend eine, die wir besitzen. Wörter ohne bestimmte Bedeutung wirken im tiefsten Grunde bei allen unseren philosophischen und religiösen Kontroversen mit und selbst die sogenannten exakten Wissenschaften sind schon oft durch dieselbe Sirenenstimme irre geführt worden... Ich denke an Wörter, welche jedermann gebraucht und welche so klar und verständlich zu sein scheinen, daß es fast wie eine Keckheit erscheint, sie herauszufordern und zur Rechenschaft zu ziehen. Dennoch ist es, etwa mit Ausnahme der Sprache der Mathematik, merkwürdig zu beobachten, wie veränderlich die Bedeutung der Wörter ist, wie sie von Jahrhundert zu Jahrhundert wechselt, ja wie sie selbst im Munde fast jedes sprechenden sich leise abschattirt. Ausdrücke wie Natur, Gesetz, Freiheit, Nothwendigkeit, Körper, Substanz, Materie, Kirche, Staat, Offenbarung, Eingebung, Erkenntniß, Glaube werden in den Wortkriegen hin und her geschleudert, wie wenn jeder sie kennte und in demselben Sinne gebrauchte, während doch die meisten Menschen und ganz besonders die, welche die öffentliche Meinung repräsentiren, diese komplicirten Ausdrücke in ihrer Kindheit auflesen, indem sie mit den unbestimmtesten Vorstellungen anfangen, dann

---

1) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Bearb. v. Böttger. 2.A. 1870. 2 S. 556f.; nach dem Original: lectures.. 2. ser. 2. ed. 1868 verändert.

von Zeit zu Zeit etwas mehr hineinlegen, vielleicht auch ebenfalls aufs gerathewohl einige ihrer unwillkürlichen Irrthümer verbessern, aber indem sie sich nie über ihren Wortvorrath Rechenschaft geben, niemals geschichtliche Forschungen über die Ausdrücke anstellen, mit denen sie so frei umspringen, und auch nie ihre Bedeutungen ihrer ganzen Fülle und ihrem Umfange nach, den genauen Regeln logischer Definition gemäß zu ihrem Rechte kommen lassen." Ohne Fehlgriff hätte das Wort „Gewissen" jener Aufzählung eingefügt werden mögen. Mehr als ein ernst und scharf denkender Mann ist vom Ueberdruß ergriffen worden, wenn er die Definitionen durchmusterte, welche man von demselben gegeben hat. Stäudlins[1]) Arbeit hat bei aller sonstigen Geringfügigkeit das Verdienst, eine solche Uebersicht für die Zeit vor ihm zu geben, und wollte man in ebenso trockener Aufzählung die Meinungen kurz wiedergeben, die seitdem darüber geäußert sind, so könnte der durchmusternde Leser wohl an der Möglichkeit einer Verständigung über den Begriff verzweifeln. So hat denn Vilmar die Bedeutung des Gewissens für das sittliche Leben möglichst heruntergedrückt, und Rothe wie vor bald hundert Jahren Cramer[2]) gerathen, das Wort ganz aus dem wissenschaftlichen Verkehre zu verbannen. Wenn nun die Sache in der That so stünde, wenn es sich darum handelte, ein landläufiges Wort, das entweder keinen bestimmten Inhalt hat oder wegen des allzuverbreiteten Misbrauches nicht mehr zu Verstand gebracht werden kann, ein für allemal aus der wissenschaftlichen Verhandlung zu verbannen, so würde sich das ohne eine gründliche Zersetzung desselben in sein nichts schwerlich mit Erfolg erreichen lassen, und gegenüber der Vorliebe, deren es sich noch weithin erfreut, wäre mithin eine gründlichere Prüfung auch heute noch am Orte.

Indeß um leere Mythologie möchte es sich doch in unserem Falle so wenig handeln, als wenn von Freiheit und Nothwendigkeit, von Kirche und Staat, von Offenbarung und Glaube die Rede ist. Der genannte Schriftsteller fährt selbst fort: „es ist häufig gesagt worden, daß die meisten Streitfragen sich um Wörter drehten. Das ist gewiß wahr, aber es schließt noch weit mehr in sich, als es einzuschließen

1) Geschichte d. Lehre v. Gew. 1824. Auf sie gründet u. a. Schopenhauer das Urtheil, der Begriff des Gewissens sei nicht durch sein Objekt festgestellt.

2) Beyträge . . von Kielischen und auswärtigen Gelehrten IV. 1783.

scheint. Wortdifferenzen sind nicht, wofür man sie bisweilen hält, bloß formelle, äußerliche, geringfügige, zufällige Differenzen, die man durch einfache Erläuterung oder durch den Hinweis auf ein gutes Wörterbuch schlichten könnte. Es sind Differenzen, welche aus der mehr oder weniger vollkommenen, vollständigen oder richtigen Auffassung, die den Worten zu Theil wird, entstehen, das Denken ist es, bei dem der Mangel liegt, nicht die Zunge allein." Wenn es durchweg allgemeine Begriffe sind, welche in jenem Verzeichniß aufgeführt sind, so hat ja freilich die Mythologie bei ihnen einen weiten Spielraum, weil unsere sinnliche Sprache für sie nur Zeichen im strengsten Verstande, nur anschauliche Bilder brauchen kann. Es liegt in deren Wahl eine gewisse Willkür oder Zufälligkeit; das tritt namentlich bei den ursprünglichen Bezeichnungen übersinnlicher Dinge hervor, welche jedes Volk schafft, ehe sich eine forterbende wissenschaftliche Sprache bildet, die auf dem Wege genauer Uebersetzung oder einfacher Herübernahme von einer Zeit und Zunge zur anderen fortschreitet, wie das z. B. bei den Ausdrücken der Logik der Fall ist. Von diesen Bezeichnungen für das übersinnliche gilt vornemlich, daß der Inhalt der Gedanken vor dem Namen da ist, wenn auch nicht behauptet werden soll, daß der Gedanke bestimmt ohne Wortform könnte gedacht werden. Wollten wir auf diese Namen verzichten, welche ihren Inhalt nie ohne weiteres klar darlegen, sondern nur auf Grund einer stillschweigenden Uebereinstimmung andeuten, dann würden wir uns den edelsten, den eigentlich menschlichen Gehalt unseres denkens rauben. Es geht hier mit dem sichtenden Zweifel wie überall. Wenn er die Unbefangenheit des bisherigen Verhältnisses zwischen dem denken und seinem Gegenstande aufhebt, erzeugt er zuerst eine Unsicherheit, die uns an der Sehkraft unseres Geistesauges für diese Gegenstände überhaupt irre macht. Er versetzt uns durch die Blendung, welche die Aufscheuchung aus dem Halbwissen erzeugt, scheinbar in völliges Dunkel. Aber die Natur des Auges überwindet die Blendung; weil es zum sehen geschaffen ist, will es auch sehen; man lernt mit Bewußtsein sehen, die Erscheinung nach erkannten Gesetzen mit dem wirklichen Gegenstande in Verhältniß setzen. Ganz ebenso entwickelt sich die Stellung zu jenen Namen, welche der Empirismus zu bloßen künstlichen Abstraktionen umstempeln will. Wie stark auch die Misverständnisse sein mögen, welche im Verkehre mittels derselben sich herausstellen, und wie nahe die Versuchung liegt, an dem klaren gegenseitigen Verständnisse überhaupt zu verzweifeln, ein beruhigtes Nach-

sinnen sagt uns doch, daß das Misverständniß immer ein gewisses Verständniß der Sache voraussetzt. Und wenn der Humorist uns versichert: „Misverständnisse kommen gewöhnlich daher, daß zwei Leute einander nicht verstehen“, so liegt das treffende des Witzes eben darin, daß dies sich nicht verstehen im Widerspruche steht mit der Anlage und Bestimmung zum gegenseitigen verstehen. Wie im gesammten persönlichen Leben liegt auch in der Erkenntniß zwischen dem Anfange und dem Ziele eine Arbeit, die in der Geduld der Zuversicht auf die Möglichkeit das Ziel zu erreichen vollzogen sein will. Aus dem verworrenen gemeinsamen Gedankenerwerbe, der in seinen ohngefähren Umrissen mehr zu ahnen als zu erkennen gibt, soll die klare scharf umrissene Gestalt des Begriffes herausgemeißelt werden, die nicht nur gangbare, sondern um ihres wesenhaften Werthes willen keinen Schwankungen der Giltigkeit unterworfene Münze des Geistverkehres. Ob eine solche zu schaffen möglich sei, wird freilich über der Erkenntniß wieder zweifelhaft, daß die Zeitalter und die einzelnen all ihr denken in die Farbe ihrer Eigenthümlichkeit hineintauchen und ein einzelner Begriff nur innerhalb seines Kreises und mithin nur durch alle verwandten Begriffe wirklich bestimmt werden kann. Doch legt die unermüdliche Arbeit von Jahrhunderten ein gewaltiges Zeugniß dafür ab, wie stark der Glaube an ein gemeinsames Verständniß der übersinnlichen Dinge sei; und ihm gegenüber erscheinen die einzelnen entschlossenen Skeptiker nur als Anzeichen von entscheidenden Wenden oder augenblicklichen Verirrungen in dem großen Lebensvorgange des Erkennens. Der Trieb, welcher eine ganze Seite der Entwickelung bestimmt, und wahrlich nicht die niederste; der Trieb, aus welchem der große Gang menschlicher Wissenschaft des Idealen geboren ist, kann nicht anders erklärt werden als durch eine dafür vorhandene Anlage und Kraft. Es ist begreiflich, wenn auf einen sich überschlagenden Flug, den diese Arbeit genommen, auf das Misrathen eines Versuches, der ohne Berechnung der vorhandenen Kräfte unternommen war, sich ein Rückschlag einstellt und der Forschertrieb in enttäuschter Ermattung, im Verlaufe nicht ohne eine gewisse Heuchelei sich der sogenannten schlechthinnigen Wirklichkeit zuwendet. Im Verlaufe nicht ohne Heuchelei, denn (wie Müller andeutet) auch die exakte Wissenschaft kann des übergreifens über die Sinnenerfahrung nicht entrathen und arbeitet unbefangen mit Begriffen wie Stoff, Kraft, Leben, Organismus u. s. w. Mag sie zunächst unbefangen meinen, dieselben unmittelbar in der Erfahrung gefunden zu haben; die Erinnerung an die wahre

Sachlage bleibt ihr nicht aus; sie gibt dieselben ohne gutes Gewissen als empirische aus und setzt sie zur Verwirrung der von der Wissenschaft beherrschten unwissenschaftlichen Leute in Umlauf. Der nüchterne Beobachter aber erkennt, wie sich (von den Denkern selbst miskannt) jene unveräußerliche Kraft regt, weil die Natur mächtiger ist als der Wahn.

Dergestalt bleiben eben die verworrenen Begriffe von den Dingen, mit denen die meisten denken, das unwiderlegliche Zeugniß für unser Bedürfniß und unsere Fähigkeit zu erkennen. Sie entstammen nicht nur einer generatio aequivoca unserer in sich selbst gebannten Seele, sondern der, wie immer näher zu bestimmenden, Ehe zwischen der denkend gestaltenden Empfänglichkeit und den Wesenheiten. Daß die Denkarbeit nicht mit der Selbstbetrachtung anhebt, dürfte ein Beleg dafür sein, sie bedürfe der Anregung von außen; vor dem Herrschertriebe des denkens muß sich sein Gebiet möglichst deutlich ausbreiten, damit er in Thätigkeit trete. Aber von dem deutlich wahrgenommenen schreitet sie dazu fort, vorauszusetzen. Dann wirkt bei dem ersten Griffe, mit dem das denken sich der übersinnlichen Dinge bemächtigt, die Fähigkeit der Auffassung und jene halbbewußt schaffende Einbildungskraft zusammen, welche die Seele der Sprachbildung ist. Diese erste Eroberung ist der Gemeinbesitz der Menschen; wie unsicher er auch sei, er darf nicht wieder aufgegeben werden; es gilt nur ihn sicher und klar zu stellen. Jenes ohngefähre Verständniß, welches der Klang des Wortes in dem unreifen denken erweckt und welches die nun sich herausstellenden Misverständnisse erst ermöglicht, bleibt die Voraussetzung aller Arbeit. Mögen die Eigenthümlichkeiten von Zeitaltern und einzelnen den feinsten Rest der Misverständnisse unüberwindlich machen, das darf an der Arbeit nicht irre machen; man rechnet ja auch mit irrationalen Größen. Die Aufgabe bleibt doch, die verworrene Auffassung immer mehr zur Klarheit zu bringen. Es dürfte auch eine Täuschung sein, wenn man meint, in der Wissenschaft mit Erfolg neue Namen an Stelle der alten setzen zu können. Es liegt doch die Verwechselung zwischen d e r Wissenschaft und m e i n e r Wissenschaft hier sehr nahe, und es dürfte heute ziemlich allgemein anerkannt sein, daß alles denken, sobald es über die formalen Bestimmungen hinausgeht, sich eigenartig färbt, wenn auch in verschiedenem Maße. Schwerlich wird man darum allgemein verständlicher, indem man an die Stelle der landläufigen Namen selbstgebildete Kunstausdrücke setzt. Je ausgeprägter diese sind, desto kleiner ist der Kreis der eingeweihten, welche sie wirklich verstehen. Und so dienen sie viel-

mals eher zur Vermehrung als zur Ueberwindung der babylonischen Zustände des wissenschaftlichen Verkehres, denen die Zweifel entstammen. Ueberdem wird es schwerlich frommen, eine Scheidewand zwischen der Sprache der Wissenschaft und der des gemeinen denkens zu errichten. Sie wird doch durchbrochen und das hinüberfließen jener auf dies Gebiet erzeugt heillose Täuschungen und Verwirrungen. Vielmehr soll die Wissenschaft es sich zur Aufgabe stellen, jener Vorausnahme des Begriffes in der allgemeinen Anschauung zu ihrem Rechte zu verhelfen, das Wuchern der sich selbst überlassenen Gedankensprache unter die Zucht einer inhaltlichen Grammatik zu nehmen und dieselbe im Vollsinne zu sich selbst zu bringen.[1])

Der Name für das innere Erlebniß, welches wir Gewissen heißen, gehört freilich nicht zu den unvordenklichen Schöpfungen des auffassenden Sprachgeistes. Diese lassen sich nur durch Erforschung ihres Stammes und Vergleichung der verwandten Sprachen verstehen lernen; die Bezeichnungen für jenes aber kann man in ihrer Entstehung, zumal aber in der allmäligen Prägung ihrer Bedeutung fast zuschauend verfolgen. So ist es in den Sprachen der beiden wichtigsten Bildungsvölker des Alterthumes, während die neueren Sprachen, soweit sie deren Töchter sind, einfach das Erbe antreten; die selbständigen aber gehen bei jenen in die Schule und bilden künstlich ein Wort zur Uebersetzung. Es liegt auf der Hand, daß in dem letzten Falle die Ableitung fast nichts austrägt; aber auch bei den alten hat das übereinkommen über den Werth des gewählten Zeichens, wie es der wachsende Sprachgebrauch vermittelt, höhere Bedeutung als dessen Etymon, weil sich die Bedeutung „Gewissen" erst sehr allmählich und nie völlig von der allgemeineren „Bewußtsein" löst, um den Namen für sich zu beanspruchen. Reiht sich nun durch diese Umstände das fragliche Wort nicht in die Gattung künstlicher Erzeugnisse des fortschreitenden nachdenkens ein, für welche die Betrachtungen über die Bedeutung der ursprünglichen Sprachbildung keine Geltung haben? Dem wäre so, wenn wir den griechischen Namen und mit ihm die Vorstellung, wie man gemeint hat, der Stoa verdankten.[2]) Dann hätte die sichtende Wissenschaft volles Recht, ein Kind, das sich ihr als

1) Rothes Ablehnung weist Krauß Lehre v. d. Offenbarung 1868 S. 133 mit folgender Breviloquenz ab: seine „Gründe gelten ebenso entweder für die meisten wissenschaftlichen termini oder dann auch nicht für das Gewissen."

2) So der allgemeinen Annahme folgend A. Ritschl üb. d. Gew. 1876.

Fehlgeburt ausweist, alsbald zu beseitigen, und man könnte das Todesurtheil Rothes mit leichtem Herzen unterschreiben. Indeß so einfach liegt die Sache doch nicht. Zunächst ist freilich Name und Vorstellung kein unvordenklicher Besitz der griechischen Sprache, jedoch nachweislich weder hier noch bei den Römern ein philosophischer Kunstausdruck, vielmehr beiderorts eine aus dem Volksmunde der nicht schulpflichtigen Literatur zugewachsene Vorstellung. Die christliche Verkündigung greift diese auf und trägt sie weiter zu den Völkern, die in der Kirche erzogen werden; bringt sie zu den Massen um sie da heimisch zu machen, wohin selbst popularphilosophische Schriften mit ihrer Belehrung nie gedrungen sein würden und sind. Hier aber hat dieser Name einen Widerhall gefunden, der ihn zu einem der wirksamsten Stücke des sittlichen Gemeinbewußtseins gemacht hat. Das Christenthum hätte ihm nicht in demselben Bürgerrecht erwerben können, wenn er dem sittlichen Selbstbewußtsein nicht zu seiner bestimmteren Erfassung entgegengekommen, seinem dunkeln Ahnen nicht zum Ausdrucke verholfen hätte. Die reformatorische Predigt, welche der Sache und dem Ausdrucke nach sich fortwährend an das Gewissen wandte, hat vollends dieses Wort zu vollem Rechte in jener Reihe von Ausdrücken erhoben, in denen wir den Schatz unseres geistigen Lebensgehaltes befassen und überschauen. So wird denn auch von ihm gelten müssen, daß es nicht aus der Wissenschaft verbannt werden darf. Wie unsicher die Grenzen seiner sachlichen Bedeutung in der gemeinen Rede auch gezogen sein mögen, das darf uns nicht an seinem Werthe irre machen; es entspricht gewiß einem Werthe, den das forschende denken klar zu stellen hat.[1]) Wäre dem nicht so und forderte diese jedem sich immer wieder kund machende Wesenhaftigkeit seines Inhaltes nicht das denken unweigerlich heraus, dann wäre sicherlich die Arbeit längst müde geworden, dem täuschenden Gebilde eines unglücklichen Gedankenganges nachzugehen; dann würde sich die Frage nicht immer von neuem in der ethischen Wissenschaft melden.

Behauptet dagegen der Materialismus, das sogenannte Gewissen sei nur eine Angewöhnung, die man der Erziehung einer verirrten Bildung verdanke, so könnte man ihn nicht wirksamer niederschlagen, als mit den volltönenden Sätzen: „Das Gewissen ist so alt als die Menschheit selbst. Das Gewissen ist auch Gemeingut aller Menschen. Beide Sätze sind

1) Vgl. Gaß d. Lehre vom Gew. 1869 S. 81. 82.



unanzweifelbar."[1]) Aber die letzte Versicherung besteht weder gegenüber der Thatsache, daß sie bezweifelt worden sind, noch auch gegenüber einer ruhigen Ueberlegung. Augenscheinlich soll damit eine Zugehörigkeit des Gewissens zum Wesen des Menschen gesetzt werden, der zu Folge niemand sich seiner Wirkung entziehen kann, sollte er sie auch nicht besonders zu nennen wissen. Allein wer will den Induktionsbeweis hiefür unternehmen? Würde er doch nur bei durchaus vollständiger Durchführung die große Wahrscheinlichkeit erbringen, welche in den nächsten Tagen durch einige gegentheilige Erfahrungen umgestoßen werden könnte. Und was das Alter angeht, so wird man in dem Hinweise auf die Geschichte vom Sündenfall schwerlich etwas anderes als einen dogmatischen Beleg sehen können; dessen Bedeutung ist an seiner Stelle nicht zu unterschätzen, er hat aber im Grunde nicht weitere Tragweite als die Aussage des Apostels Römer 2, 14 f. Solchen Beweisführungen liegt eine Verwechselung zu Grunde. Man meint das wirksamwerden und die ausnahmslose Erscheinung einer geistigen Fähigkeit sei der schlagendste Beweis dafür, daß sie dem menschlichen Wesen unveräußerlich zukomme. Wo aber mißt man denn sonst das Wesen einer Gattung nach dem Durchschnitt ihrer gesammten Exemplare? Welch einen Begriff vom Wesen des Menschen vollends würde man durch eine Durchschnittsinduktion gewinnen? So einfach ist die Empirie der Selbsterkenntniß nicht, zumal ja das Wesen des Menschen zu einem guten Theile — man gestatte den scheinbaren Widerspruch — nicht Besitz, sondern Aufgabe des erfahrungsmäßigen Menschen ist. Könnte es sich nicht auch mit dem Gewissen so verhalten? Könnte es nicht eine Frucht von Entwickelungen sein, welche ihm jenes Uralter und jene Allgemeinheit nehmen, ohne ihm darum seine Wesentlichkeit für den wahren Menschen zu rauben? So sicher wird man schwerlich den Gang der Untersuchung antreten können. Und wie bedenklich ist es vollends, wenn man die Nachfrage in der Geschichte, abgesehen von der getrosten Zuversicht, das Gewissen überall finden zu müssen, nun natürlich auch mit einem vorgefaßten Urtheile über den Inhalt des Begriffes beginnt, um diesen eben auch unter anderen Namen wiederfinden zu können. Damit ist die Vorfrage entschieden, das Ergebniß bereits erschlichen. Was die Geschichte auf solche Frage gelehrig antwortet, trägt nach sorgfältiger Erwägung für die Lösung der hier gestellten Aufgabe nichts aus. Wer

---

1) Rud. Hofmann, d. Lehre v. d. Gew. 1866 S. 8.

so forscht, wird freilich zu dem Ergebnisse kommen müssen, daß eine Geschichte des Gewissens im Grunde eine Geschichte des sittlichen Bewußtseins sei; aber eben nur deshalb, weil er im voraus unter dem Gewissen nichts verstanden hat, als die Wirksamkeit des sittlichen Bewußtseins. So unbefangen darf man auf einem so dornenreich gewordenen Forschungsgebiet nicht einherschreiten.

Man kann gar nicht umhin, mit dem Namen des Gewissens wenigstens einige Vorstellungen zu verbinden, wie die Bindung an irgend ein Gesetz, die Schmerzen einer Selbstverurtheilung und dergl. Darum beginnt man auch mit dem Vorurtheile, daß von Anfang an eine Beständigkeit gewisser Grundzüge des sittlichen Bewußtseins erkennbar sein müsse, und stumpft zugleich den Blick für die Beobachtung ab, wo und wann dieselben sich gerade in der vorausgesetzten Art zu bekunden anfangen. Was auch trägt ferner eine solche Musterung für die Hauptsache aus? Wohl macht das Licht der Offenbarung dem Glaubensauge gewisse Grundwahrheiten auch im geschichtlichen Leben erkennbar; darum jedoch lassen dieselben sich nicht ohne weiteres auf geschichtlichem Wege erweisen. Man thut sich und der wissenschaftlichen Erkenntniß der Offenbarungsreligion einen schlechten Dienst, wenn man nicht aufhört, grundlegende Ueberzeugungen auf angebliche geschichtliche Nachweise zu stützen. Der systematische Theologe mag jene Sätze aussprechen, aber er stütze sie dann auch auf die Beweismittel, welche seinem Verfahren geziemen, und vermeide sorgfältigst jeden Schein — selbst in der äußeren Anordnung seiner Darlegungen — als ob seine Ergebnisse für jeden aus der Geschichte erwachsen müßten, mag derselbe seine auf anderem Wege gewonnene Voraussetzung theilen oder nicht. Dazu kommt endlich eine sehr misliche Verwirrung. Was gilt es zu erheben: eine Geschichte des Gewissens oder eine Geschichte der Lehre von dem Gewissen? Die beiden Dinge fallen durchaus nicht zusammen, und doch thut man so, als ob hier nur ein gerader Fortschritt von unbefangener Volksrede zu wissenschaftlicher Fassung vorliege. Vielmehr führen das Gewissen und die Lehre von ihm vielfach ein sehr verschiedenes Leben. Die Lebendigkeit der Gewissensregung bei der Mehrzahl pflegt nicht in gleicher Höhe mit dem Betriebe seiner wissenschaftlichen Erörterung und Verwerthung zu stehen; und oftmals vollzieht sich die letzte, ohne sich eben sehr darum zu kümmern, was denn Vorfahren und Zeitgenossen erklären von diesem inneren Zeugen erlitten und gelernt zu haben. Man erinnere sich nur, mit welcher Naturgewalt in der Reformationszeit das lebendige Ge-

wissen die Spinnennetze der scholastischen und kasuistischen Schulmeinungen von demselben zerrissen hat! Die Lehre vom Gewissen drückt bisweilen so wenig die Erfahrung von demselben aus, daß sie vielmehr dazu dient, bald diese abzuschwächen, bald Lehrsätze scheinbar zu begründen, welche ihren Ursprung wie ihre Abzielung durchaus jenseits der Grenzen seiner Befugnisse haben. Kaum jemals hat eine unvoreingenommene Beobachtung und Erfassung der Thatsache des Gewissens ein ethisches System bestimmt [1]); wohl aber hat dieselbe vielmals sich begrifflich nach den Systemen müssen zurecht stutzen lassen.

Eben diese Vermengung unbefangener Aussagen mit Bestimmungen, die schlechterdings nicht der Erfahrung entstammen, gibt dann auch den Berichterstattungen jene Buntscheckigkeit, den zusammengestellten Meinungen das Ansehen willkürlichster unlösbarer Widersprüche, um derentwillen man sich so gerne der Frage ganz entschlagen möchte. Der übermäßige Betrieb der geschichtlichen Gelehrsamkeit wird bereits verdächtig [2]); er wird der großen Lesewelt als hippokratischer Zug an der Wissenschaft von Sitte und Religion aufgezeigt; sie habe nicht mehr die Selbstzuversicht zur eigenen Ansicht und begnüge sich mit dem Berichte, was je und je gemeint worden. Man kann nicht nur viel von den Feinden, man kann auch auf dem Markte und der Gasse lernen; und so ist eine strenge Prüfung wol am Platze, wieviel und wozu ein geschichtlicher Bericht über Lehrmeinungen und wie gestaltet er fromme. Nur der Sammler hat an dem nackten Wissen eine Freude, beziehe es sich auf Dinge oder auf einzelne Meinungen; der Forscher will entweder die Zeit aus ihren Aeußerungen verstehen oder von den Mitarbeitern auf einem bestimmten Arbeitsfelde lernen; beides ist nur möglich, indem die einzelne Bestimmung aus dem größeren Zusammenhange der weithin herrschenden oder im einzelnen scharf ausgeprägten Denkweise abgeleitet und dergestalt erst eigentlich verstanden wird. Für die geschichtliche Betrachtung behält dieselbe so jedenfalls etwelchen Werth; dagegen der Systematiker wird, wenn er die Voraussetzungen nicht billigen kann, sogleich die Folgerungen preisgeben und vielleicht nur einen spärlichen Rest unbefangener Beobachtung der Wirklichkeit herausheben. Und das dürfte nach den obigen Bemerkungen bei der Untersuchung über das

---

1) Vielleicht darf Kant ausgenommen werden, doch auch nur bedingter Weise.

2) Unsere Zeit von Gottschall 1876 S. 254 f., gelegentlich von Stuart Mills Hinterlassenschaft.

Gewissen vielfach der Fall sein. Was möchte mithin eine vollständige Sammlung austragen, selbst wenn die philosophische und theologische Ethik in ihrer zeitgeschichtlich bedingten Entwickelung als Hintergrund ausreichend in die Betrachtung gezogen würde?

Bedenken genug, dem in den Weg geworfen, den gerade die geschichtliche Untersuchung anzieht. Es könnte mehr Förderung und mehr Aufrichtigkeit darin liegen, wenn man sich rein psychologisch eine gewisse Einsicht zu schaffen versuchte, um etwa hinterher, lobend und tadelnd, die Rüstkammern abgestorbener Wissenschaft zu durchmustern.

Indeß ein solches Unternehmen würde meines erachtens nur die Musterkarte der einseitigen Auffassungen und sehr zuversichtlich auftretenden Vorurtheile um ein Stück vermehren; so beachtenswerthe Gesichtspunkte dabei heraustreten mögen, zuletzt werden der Misverständnisse nur immer mehr.[1])

Schwerlich ist es in Fragen der Anthropologie das richtige verfahren, wenn man sich allein auf die trügerische Selbstbeobachtung verläßt und dieselbe nach dogmatischen Axiomen einer Philosophie oder Theologie zurechtlegt. Es bedarf hier nicht nur des Wechselgespräches zwischen den Schulen, in dem die einzelnen Forscher einander ergänzen; der Blick auf die Geschichte ist noch lehrreicher, denn in ihr vollzieht sich die fortschreitende Selbstbetrachtung und Selbsterkenntniß des Menschen; und daß in diese Entwickelung das Christenthum entscheidend eingegriffen hat, sei es als ein bedeutsamer Fortschritt des Gesammtgeistes der Menschheit, sei es als von oben eingreifendes Erziehungsmittel, darüber ist man ja mit unbeträchtlichen Ausnahmen einverstanden. Demnach wird man sich auch bei der Frage nach dem Gewissen der Untersuchung nicht entschlagen können, wann und wie sich diese Erscheinung vor dem selbstbetrachtenden Auge des Menschen enthüllt, wie sie wechselnd sich ihm dargestellt, welcher Art das Christenthum auf seine Selbstbekundung und die ihm ertheilte Werthschätzung gewirkt hat. Um diesen Erhebungen ihren vollen Werth zu geben, ist es freilich unerläßlich, auch die Einflüsse zu bestimmen, unter denen die schärferen Begriffsbestimmungen im Verlauf der Zeit sich gebildet haben; es gilt den

1) Diesen Weg hat thatsächlich J. J. Hoppe eingeschlagen: das Gew. 1875. Jeder Arbeit, welche erklärt, zum ersten Male das richtige getroffen zu haben, so daß nun das „allseitige Verständniß" alsbald zu erwarten sei (S. 332), während sie von ganz eigenartigen Voraussetzungen ausgeht, darf man versprechen, daß ihr dieser Erfolg ausbleiben wird.

Versuch, den eigentlichen Inhalt der Aussagen von der Darstellungsform und von den Erklärungen zu sondern, die vielfach aus dem beschränkten Gesichtskreise der Zeiten oder der Schulen stammen. Aber diese mühevolle scheidende Thätigkeit verspricht einen zwiefachen Ertrag. Einmal gewinnt der forschende Blick eine Erweiterung des Untersuchungsfeldes und eine bestimmte Anleitung; es muß sich ergeben, wie weit überhaupt der Umfang zu stecken sei, innerhalb dessen man Wirkungen des Gewissens begegnen möchte, und welche unter ihnen die auffälligsten, die am allgemeinsten von ihm abgeleiteten seien. Sodann sind auch die Irrwege der Vergangenheit eine hohe Schule, wenn sie nur als solche aufgefaßt und wirklich erkannt, das heißt: auf ihre Gründe zurückgeführt sind.

Allein wird eine solche Untersuchung umhin können, das oben getadelte Verfahren einzuschlagen, indem sie mit einem vorgefaßten Begriff vom Gewissen an die geschichtliche Abfragung herantritt? Dieser Einwurf kann die Ueberlegung nicht lange irren. Zunächst ist der hier nothwendige vorgefaßte Begriff geschichtlich und zwar damit gegeben, daß sich der Name heraushebt. Erst mit dessen Herausbildung kann von einem bestimmten Bewußtsein um das Gewissen die Rede sein. Die Forschung, welche so zu sagen den Menschengeist bei dem Vorgange seiner Selbsterfassung nach dieser besonderen Richtung hin belauschen will, kann sich nur die Aufgabe stellen geschichtlich zu beobachten, wie der Name gebildet und welcher Werth ihm zu Theil geworden ist.

Freilich würde eine solche Musterung immerhin noch etwas überaus ermüdendes und wenig lehrreiches haben, wenn sie ohne alle leitenden Gesichtspunkte angestellt würde. Es ist indeß auch nicht schwer solche zu finden, ohne daß man durch ihre Aufstellung dem Fehler verfiele, mit einem Vorurtheil an die Arbeit zu gehen. Der eifrige Betrieb in der Behandlung der vorliegenden Frage zeigt nicht nur die herrschende Verwirrung der Meinungen, er beweist auch den lebhaften Antheil, welchen man an ihr nimmt. Diese Theilnahme muß ihren Grund in der Sache selbst haben; folgt man ihrer erkennbaren Richtung, so weist sie auf gewisse Grundzüge hin, an denen man sich immer wieder zurecht finden kann; denn fast ohne Ausnahme findet man die Verhandlungen über das Gewissen mit zwei anderen unsere Zeit tief bewegenden Fragen verflochten. Die eine geht auf einen an sich gegebenen Inhalt unseres Bewußtseins, die andere auf das Verhältniß, in welchem das sittliche und das religiöse Bewußtsein zu einander stehen.

Wo die erste Frage bejahet wird, wird der Gewinn in entgegengesetzten Richtungen verwerthet, indem die einen an dem Gewissen die gegebene Offenbarung bewähren, die andern eine solche durch eben dasselbe ersetzen wollen; und damit ist auch der andere Punkt schon in den Gesichtskreis gerückt. Auf diese Hauptfragen führt indeß nicht allein die gegenwärtige Lage; ein flüchtiger Rückblick zeigt, daß auch in der älteren Geschichte die wichtigsten Fortschritte in der Anerkennung des Gewissens mit dem hervorbrechen jener fraglichen Thatsachen in dem Bewußtsein unseres Geschlechtes zusammenhängen. Mit dem innewerden angeborener Ideen oder wie man den einem jeden mitgegebenen geistigen Inhalt sonst bezeichnet hat, ist das hervortreten der Subjektivität unzertrennlich verbunden; das Selbstbewußtsein des einzelnen faßt sich gegenüber dem Strome des Gesammtlebens zusammen. Die Lehre des Empirismus von der tabula rasa nimmt dem Menschen mit dem eigenen Gehalt auch den Halt mitten in dem ihn umgebenden Weltleben; man fällt auf das Massen- und Volksbewußtsein des Alterthumes zurück. Jedesmal aber gewinnt mit der stärkeren Betonung der Selbständigkeit des einzelnen auch die Berufung auf das Gewissen an Einfluß. Innerhalb der Kirche folgt solche Hervorhebung erklärlicher Weise aus den Erweckungen des Glaubenslebens; das deutet auf das andere Verhältniß. Hat der Satz noch irgend ein Recht, daß das Christenthum die sittliche Religion ist, dann ist auch mit der immer neuen Betonung des Gewissens in den großen Wenden der Entwickelung christlichen Lebens die Bedeutung desselben für das endgiltige Urtheil über das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit geschichtlich erhärtet.

Mit der Aufstellung dieser beiden Gesichtspunkte ist die Aussicht auf eine geschichtliche Untersuchung eröffnet, die in geschlossenem Gange auf einen erklecklichen Ertrag hin arbeiten kann. In den gegebenen Andeutungen liegt ja bereits zu Tage, daß dieselben einander nicht fremd sind. Was die Frage nach dem gegebenen Inhalte unseres Bewußtseins betrifft, so hat nicht nur die Sittlichkeit das ernstlichste Anliegen, die Ueberzeugung von einem solchen zu erhalten und zu kräftigen, sondern eben das sittliche Bewußtsein gilt auch als der sicherste Erfahrungsbeweis für jene Ueberzeugung. An eben diesem festen Punkte hat aber von je das Christenthum den Ausweis seiner Wahrheit vor dem menschlichen Bewußtsein zu führen gesucht und ist damit für den wurzelhaften Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion als für seinen Lebenspuls eingetreten. Die Fragen hängen mithin aufs genauste zusammen, ob

auch je nach Verhältnissen bald die, bald jene bei den Erörterungen mehr im Vordergrunde gestanden hat. Stellen wir unsere Untersuchung unter diesem Gesichtspunkte an, so erhält sie selbst einen leitenden Faden, und wird, was noch mehr bedeutet, geschickt sein, den inneren Zusammenhang der Geistesarbeit an unserer Frage zu verfolgen. Wir werden nicht nur eine Abspiegelung der Geistesrichtungen auf kleinem Raume, sondern auch eine allmälige Klärung der Selbsterkenntniß beobachten, und zwar zu Folge der Antriebe, die sie aus den in Frage stehenden Seelenbewegungen selbst erhält. Zugleich aber gewinnt die ganze Arbeit eine für die gesammte sittliche Lebensanschauung weittragende Bedeutung.

Kein Mensch ist als einzelner vollständig; zu seinem Selbstsein gehört die Ergänzung durch sein Geschlecht nach Breite und Länge, die Lebensgemeinschaft und die Geschichte. Soll erhoben werden, was das sittliche Wesen des Menschen ausmache, so reicht die Selbstbeobachtung und die Umschau des einzelnen nicht zu; ergänzend muß die Beobachtung des ganzen Menschen, das heißt die Erhebung aus der Geschichte des Geschlechtes hinzutreten. Zunächst behufs Feststellung dessen, was sich thatsächlich aufweisen läßt; und hier hat das unwillkürlich laut werdende, durch die Zeiten hin zu einem zusammenstimmenden Chore anschwellende Selbstzeugniß hauptsächliches Gewicht, denn es unterliegt bei seiner Wiedergabe weniger der Verfälschung, wie Neigung oder vorgefaßte Meinung sie in die absichtliche Beobachtung wie des eigenen inneren so der zu untersuchenden Thatsachen gar leicht hineinträgt. Das ist — unklar gefühlt oder klar eingesehen — der eigentliche Grund, warum man nicht leicht eine Arbeit auf diesem Gebiete wichtigster und zartester erprobender Forschung unternimmt, ohne einen geschichtlichen Versuch voranzuschicken. Das ist der Grund, weshalb hier mit besonderem Nachdrucke dieses Stück der Arbeit angegriffen wird; derselben aber auch sehr bestimmte Grenzen gezogen werden.

Sie stellt sich die Aufgabe, den erfahrungsmäßigen Stoff für die abschließende Erörterung in annähernder Vollständigkeit und Zuverlässigkeit zu erheben. Eben dazu soll eine Geschichte des Gewissens dienen. Wo taucht der Name auf; wie erlangt er Geltung; was verbindet man mit ihm allgemein und fortschreitend für Vorstellungen? Um das ausreichend zur Einsicht zu bringen, wird eine solche Geschichte des N a m e n s „Gewissen" auf dem Hintergrunde einer Geschichte des sittlichen Bewußtseins zu zeichnen sein, ohne daß darum die letzte, die wol auch eine

Geschichte des Gewissens genannt worden ist, den eigentlichen Gegenstand der Arbeit bildet; sie wird auch ohne Anspruch auf Erschöpfung und selbständigen Werth auftreten. Durchwandelt der Berichterstatter dergestalt lauschend die vergangenen Zeiten, so kann es nicht ausbleiben, daß bei Erhebung der früheren Aussagen über die innere Erfahrung auch die entsprechende eigene auslegend und bestätigend zum Ausdrucke kommt; unwillkürlich und zuverlässig wird mit dem durch die Jahrhunderte hinströmenden Flusse auch der Quell des eigenen Bewußtseins und Gedächtnisses erschöpft.

Geschichte — zusammenhängendes, fortschreitendes, gemeinsames Leben — gibt es nur bei den Völkern der einheitlichen Verkehrs- und Bildungswelt; und wenn eine Wissenschaft von der Sittlichkeit, die sich als solche weiß, erst bei den Griechen entstanden ist, so ist das ein Fingerzeig, wo man den Anfang eines klaren Bewußtseins um das Gewissen zu suchen hat. Dort im Mutterschooße eines selbstgewissen Menschen-Bewußtseins, zu dessen Entfaltung dann die Römer ihren Beitrag geliefert haben, beobachtet man die Bildung von Namen und Begriff des Gewissens; schon oben wurde erwähnt, daß sie von dort weiter erbten. — Sollten in den sich immer mehr erschließenden Literaturen des tieferen Morgenlandes verwandte Vorstellungen nachgewiesen werden, so wird das in anderem Betracht für die anthropologische Frage sehr lehrreich sein, aber für diese geschichtliche Erhebung kann es keine Bedeutung gewinnen, denn nachweislich findet an diesem Punkte keine unmittelbare Fortwirkung auf die Hellenen statt, während von diesen und den Römern unzweifelhaft eine solche ausgegangen ist.

Der matten Ahnung, dem bloßen Begriffe eines Menschheits-Bewußtseins, wie sie dem griechisch-römischen Denken allmählich aufdämmerten, kam der kräftige hoffende Glaube an die eine Menschheit in der christlichen Predigt lebenzeugend entgegen. Während diese sich aneignet, was wahrhaft menschlich ist, kräftigt, vertieft, begründet, erweitert sie die ehedem gewonnene Selbsterkenntniß, vornehmlich durch den Durchblick auf den tragenden Hintergrund der Gotteserfahrung. Das Leben aus und in Gott erweist seine Wahrheit, indem es die im Gewissen laut gewordene Forderung erfüllt.

Doch in ihrem Siege über die Welt verlernte die Kirche nach dem Bundesgenossen im Herzen zu fragen; Gesetzgeberin der Völker überredete sie mit Schwert und Feuer, nahm den inneren Zeugen sittlicher Selbständigkeit in Vormundschaft, und überließ es der Schule,

die überlieferten Meinungen von ihm ihren Lehrgebäuden einzugliedern und ſo der herrſchenden Richtung anzupaſſen.

So leicht indeß war er nicht mundtodt zu machen; das für einander ſein dieſes verdammenden Freibriefes im Herzen und des begnadenden in dem Evangelium enthüllte ſich vor den Augen Luthers, und geſtützt auf das Anſehen des göttlichen Wortes flüchtete er ſich vor den Anſprüchen des kirchlichen Gerichtes zu dem ſouveränen Hofe des eigenen Gewiſſens. Das Glaubensauge blickt von der ſicheren Warte der unbedingten religiöſen Gewiſſensbindung zum erſten Male kühn und ſcharf hinaus auf das weite Gebiet der Gewiſſensfreiheit.

Seitdem trägt die römiſche Kaſuiſtik die Lehre von einem fehlbaren vielgeſtaltigen Gewiſſen weiter und der Proteſtantismus ſo humaniſtiſcher wie religiöſer Richtung ſetzt die Berufung auf das religiös-ſittliche Individualbewußtſein fort; ſo iſt der lebendige Begriff bei den neueren Völkern zu einem unverlierbaren volksthümlichen Gemeingut geworden; aber es iſt auch fortan kein neuer Zug zu dem inhaltlichen Beſtande deſſelben gefügt worden. Und dieſe Thatſache kann man auch darin angedeutet finden, daß unter der Reformation die letzte eigenartige Sprachbildung für den Begriff ſich vollendete; denn erſt mit der friſchen Entwickelung der neuhochdeutſchen Literatur wird „Gewiſſen“ zu einem geläufigen Worte. Seitdem hat man das Gewiſſen hier zu beſeitigen geſucht, dort in ſeinem Werthe überſchätzt; bald einſeitig aufgefaßt, bald nach ſeinen Beziehungen auseinandergelegt; namentlich ſich bemüht, die Thatſachen ſo oder ſo abzuleiten und zu erläutern; allein alle Wendungen in der Wiſſenſchaft und alle Verwendungen im öffentlichen Leben ſind nur Nutzungen und Folgerungen davon geweſen, was vor und in jener reformatoriſchen Berufung auf das Gewiſſen zum Bewußtſein gekommen war. Darum ſchließt ſie — in dem oben beſtimmten Sinne — die Entſtehungsgeſchichte des Gewiſſens ab; bis dahin iſt überwiegend friſch gebrochener Rohſtoff, von da an verläuft die verſchiedenartige Verarbeitung.

Dieſe einleitenden Ausführungen ſind, zumal zuletzt, lediglich Behauptungen; ſie ſollten nur im voraus über Sinn und Zweck der unternommenen Arbeit verſtändigen. Den Beleg hat dieſe ſelbſt nachzubringen. Eben dieſe Abſicht ſchließt kurze überſichtliche Schilderungen für die Folge aus. Die Arbeit möchte endgiltige Ergebniſſe für den urtheilsfähigen Leſer erheben; wobei der Verfaſſer ſich nicht nur der uns gemeinſamen Fehlbarkeit, ſondern auch ſeiner beſonderen Schranken

bewußt bleibt. Gewinnt sie nicht überall Sätze, die durch Klarheit und Sicherheit für sich einnehmen, so wird man sich erinnern, daß kritische Konstruktionen unter vorgefaßten Gesichtspunkten und flüchtige Ueberblicke aus spekulativer Vogelperspektive allzeit rascher zu solchen führen als eine gründliche Erforschung und allseitige Erwägung. Und wenn sie in dieser Hinsicht auf bescheidene Ansprüche rechnet, so muß sie weiter noch mit dem Leser ein Abkommen auf Geduld treffen; denn die Untersuchung soll vor ihm vollzogen werden, um den Ertrag zu sichern, um zu überzeugen und nicht bloß zu überreden. Einen besonderen Anlaß für dieses Verfahren hat allerdings die Flüchtigkeit und Unzuverlässigkeit gegeben, mit der die bezeichneten Gegenstände in den verbreiteteren Schriften behandelt sind.

Wie auch der Erweis gelinge, jedenfalls werden diese Andeutungen den Plan der nachfolgenden Arbeit verständlich machen. Sie zerfällt in einen geschichtlichen und in einen lehrhaften Theil. Jener, der hier vorliegt und dessen Ueberschrift die gestellte Aufgabe kurz zu bezeichnen sucht, wird die Entstehungsgeschichte — man entschuldige den befremdlichen, aber nach dem obigen wohl zuläßigen und verständlichen Ausdruck: — des Bewußtseins um das Gewissen darbieten; seine Gliederung in vier Hauptstücke ist soeben sachlich begründet. Er kann meines erachtens für sich allein bestehen. Der andere Theil soll den hier gewonnenen Stoff, zusammengefaßt mit dem aus der lebendigen Erfahrung geschöpften, unter sichtender Auseinandersetzung mit der nachreformatorischen Wissenschaft, zu entsprechendem wissenschaftlichen Ausdrucke bringen. Mit diesem Stück habe ich eine alte Schuld abzutragen[1]), und hätte das längst gethan, wenn ich mich auf eine befriedigende geschichtliche Vorarbeit hätte stützen können. Nun mußte ich sie selbst erst beschaffen, meine und hoffe aber, daß das dem Abschlusse zu gute kommen wird. Das erwünschte Ergebniß wäre, dem Gewissen durch sachgetreue Darlegung seinen ebenso bescheidenen als bedeutenden Platz in der Erkenntniß von dem sittlichen Wesen des Menschen zu sichern. Diesen Platz im sittlichen Leben zu behaupten, hat es die ausreichende unverwüstliche Kraft in der Geschichte unseres Geschlechtes erwiesen und hört nicht auf sie in der Geschichte der Herzen zu erweisen.

1) Seit m. Vortrage: Die schriftgemäße Lehre v. Gew. 1864, den nach dem Wunsche des H. Verlegers neu aufzulegen ich mich nicht habe entschließen können.

Erstes Hauptstück.

Ausbildung des stehenden Namens für das Gewissen bei den Griechen, Römern und Hellenisten.

Die Ueberschrift schließt die heiligen Schriften des alten Bundes von der beabsichtigten Untersuchung aus. Der Grund dafür liegt nicht in einer besonderen, dogmatischen Schätzung ihrer etwa einschlagenden Aussagen; in dieser Frage würden wir dieselben unbedenklich mit dem heidnischen Schriftthume zusammenstellen. Vielmehr schließen sie sich selbst aus, indem sie der Forschung, wie wir deren Aufgabe meinen bestimmen zu müssen, keine Ausbeute darbieten. Diese Thatsache muß auffallen, aber sie ist unbestreitbar. Was man auch von dem Ursprunge der alttestamentlichen Religion aus Offenbarung halte, man stellt sie immer noch ohne durchschlagenden Widerspruch wegen ihrer Abzielung auf das sittliche Leben mit der christlichen in eine Gattung und so mit dieser allen anderen gegenüber. Während ihr nun ohne Zweifel die Kraft inne gewohnt hat, ihre Bekenner zu ernster sittlicher Selbstbeurtheilung zu vermögen, wie das besonders in den Hagiographen und Apokryphen zu Tage liegt, hat sie doch für das innere Erlebniß einer unausweichlich wiederkehrenden Selbstbeurtheilung keinen besonderen Namen ausgeprägt. Allerdings braucht die alexandrinische Uebersetzung einmal *συνείδησις*, indeß, wie wir sehen werden, nicht in dem hier in Frage stehenden besonderen Sinne. An anderen Stellen ist das Wort nicht verwendet, wo jemand, der bereits mit dem ausgebildeten Sprachgebrauche vertraut ist, es ganz am Platze finden würde. Selbst Jesus Sirach hat noch eine umschreibende Wendung, wo die späteren unzweifelhaft das Gewissen nennen würden.[1]) Erst im Buche der Weisheit begegnet uns

1) Die LXX bleiben z. B. Hiob 27, 6 bei der Verbalformel stehen: *οὐ σύνοιδα ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας*, wo Luther unbefangen einsetzt: mich beißet

συνείδησις deutlich als Bezeichnung des urtheilenden sittlichen Bewußtseins, — also im Zusammenhange mit der Richtung jüdischen denkens, auf welche die hellenische Bildung bedeutsamen Einfluß gewonnen hatte. Wenn demnach Wort und Begriff im Judenthume kein heimisches Gewächs zu sein scheinen, so bietet dafür die neutestamentliche Sammlung die Bestätigung. Jesus hat nie einen Ausdruck gebraucht, den man versucht werden konnte, in der Ueberlieferung seiner Reden durch *συνείδησις* wiederzugeben. Erst bei dem Heidenapostel und demnächst im 1. Br. des Petrus und in dem an die Hebräer begegnet sie uns; also auch hier in den Schriften, für welche die lebhaftere Wechselwirkung mit hellenischen Lebenskreisen die Voraussetzung bildet.

Das alte Testament nennt das Gewissen nicht und folglich kennt es auch das Gewissen als solches noch nicht,[1]) vielmehr scheinen die späteren jüdischen und urchristlichen Schriftsteller mit dem Namen den Begriff einfach von den Griechen zu entlehnen.[2]) Bei diesen hat man sich also umzusehen, wenn man zu dem Quell aufsteigen will, aus welchem durch Vermittelung der klassischen und der heiligen Literatur diese so geläufige Anschauung nachweislich bis auf uns herabgeflossen ist. Indeß auch hier ist Anschauung und Wort kein unvordenklicher Besitz, kein sprachliches Erbstück aus der Urzeit. Sie tauchen in geschichtlich heller Zeit auf und ihre feste Prägung kann kaum abgeschlossen gewesen sein, als Paulus ihnen in der Sprache der Christenheit Bürgerrecht

---

mein Gewissen nicht. Und wo sie in diesem Sinne — falsch — auslegen Kp. 9, 21 brauchen sie diese Wendung doch nicht einmal, sondern *οὐκ οἶδα τῇ ψυχῇ*. Wenn Rud. Hofmann a. a. O. S. 30 aus dieser Uebersetzung schließt, „daß sich der Gebrauch des Wortes *συνειδέναι* für d. Gew. bereits bei den LXX festgesetzt“ habe, so reicht dafür ein Beispiel gewiß nicht aus. Ueber ihren Gebrauch des Verb vgl. nur Schleusner thes. V. Test. s. v. Wo der Hebr. sagt: mich schlägt das Herz, geben sie einfach die wörtliche Uebersetzung; vgl. die Uebersicht des alttestamentl. Gebrauches bei Vilmar Theol. Moral hg. v. Israel 1871 1 S. 91 f. Luther braucht Gewissen bei Jes. Sir. z. B. für *κατενύγη ἐν λύπῃ ἁμαρτίας* 14, 1 vgl. 20, 21, *κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* V. 2, *εἰ μή ἐστί σοι ἁμαρτία* 19, 8, *θάρσει*: Du hast ein gut Gew. V. 10.

1) Die Erklärung dieser Thatsache und zugleich die Erwägung ihrer Bedeutung für die Entwickelung der sittlichen Selbsterkenntniß bleibt einer späteren Besprechung aufbehalten.

2) Den Beleg bietet die Art, wie Paulus Röm. 2, 15 *συνείδησις* einführt, vgl. meine Auslegung von Kap. 2, 14—16 im Römerbrief, Studien u. Kritiken 1874 S. 261 f.

gab. So stellt sich uns denn die in der Ueberschrift angedeutete Aufgabe, zunächst bei den Griechen die Entwickelung und Ausprägung der Wortform und des besonderen Wortsinnes, der uns beschäftigt, zu verfolgen. Daran wird sich die Untersuchung schließen müssen, ob das Wort conscientia in der entsprechenden Bedeutung bei den Römern sich als Entlehnung von den Griechen eingebürgert hat, oder seinen Ursprung einem ähnlichen, aber selbständigen sprachlichen Vorgange verdankt.

Unter diesem Gesichtspunkte ist das Verhältniß des nachfolgenden Versuches zu den zahlreichen Vorarbeiten zu bestimmen. In den meisten Fällen handelt man nicht eingehend von dem Gewissen, ohne auch einen geschichtlichen Rückblick von verschiedener Tragweite zu thun; es wird zur Klarstellung unserer Aufgabe dienlich sein, zu erörtern, wonach man dabei auszuschauen pflegt, und wonach man auszuschauen hat. Gewöhnlich nun gilt die Umschau, kurz gesagt, nicht sowohl dem Namen als vielmehr der Thatsache des Gewissens, daher denn auch die Schriften Israels sowie anderer Völker herbeigezogen werden, welche dasselbe gar nicht bei Namen kennen. Man spürt nach den Regungen, die wir heute aus dem Gewissen abzuleiten pflegen, und sieht dabei davon ab, ob die alten diese Regungen klar in ihrer kennzeichnenden Eigenthümlichkeit aufgefaßt haben. Beschäftigt uns nun, wie im Eingange erörtert wurde, gerade diese letzte Frage, so wird jene dort vernachlässigte Sonderung für uns aus den folgenden Gründen unerläßlich. Hält doch die Klarheit des Bewußtseins um innere Erlebnisse durchaus nicht gleichen Schritt mit der Stärke des Eindruckes, den sie hinterlassen, und mit der Lebhaftigkeit des Ausdruckes, den sie hervorrufen. Allerdings werden anschauliche Schilderungen dieser Vorgänge durch ihre unwillkürliche Aufrichtigkeit und unmittelbare Frische schätzbare Fundgruben für den bleiben, welcher den Inhalt unseres Seelenlebens zu erheben bemüht ist; aber man hat an ihnen keinen Beweis dafür, daß die Aufmerksamkeit auch nur beginne, sich der Betrachtung des eigenen inneren zuzuwenden. Erst dann hebt ein klareres Selbstbewußtsein zu tagen an, wenn man die inneren Erlebnisse nach ihren Eigenthümlichkeiten in Gruppen verbindet und sondert. Eben damit stellt sich dann auch das Bedürfniß nach einem bestimmten Namen ein, in welchem die entscheidende Eigenthümlichkeit einer Gruppe ihren treffenden Ausdruck findet, oder über dessen Geltung für eine solche man stillschweigend übereinkommt. Und darum wird das auftauchen einer solchen in der Prägung begriffenen Bezeichnung als Anzeichen gelten dürfen, daß man allge-

meiner auf eine Reihe von Erscheinungen aufmerksam wird, und daß das unbestimmte Bewußtsein darum sich zu unterscheidender Kenntniß klärt.[1]) Nicht als wäre dabei schon an wissenschaftliche Untersuchung zu denken. Der erörterte Vorgang findet vielmehr sein nächstes Endergebniß in einem allgemeinen Erfahrungsurtheile über den Thatbestand des inneren Lebens, ohne daß mit diesem die Erkenntniß verbunden sein müßte, woher er zu erklären sei, oder auch nur der Versuch, eine solche zu gewinnen. Ist dem so, liegt in jenen Bezeichnungen eine vor aller Philosophie entstandene volksthümliche Anthropologie, dann wird man sagen dürfen, die Geschichte eines solchen Namens sei auch die Geschichte des zu sicherem Kennen sich klärenden Bewußtseins um ständig wiederkehrende innere Erlebnisse. Dessen Fortschritte wird man aber nur in dem Maße zu durchsichtiger Anschaulichkeit bringen, als man sich ausschließlich an die allmähliche Prägung eben jenes Namens hält. In dem vorliegenden Falle gilt es demnach, sich zunächst auf die Bildung des terminus zu beschränken und dabei sorgfältig zu verfolgen, wie er langsam von unbestimmter Bedeutung zu scharf bemessenem Werthe umgeprägt wird. Diese Aufgabe ist eine sprachwissenschaftliche, aber im umfassendsten Sinne. Hat man jene scharfe Ausprägung des Namens zu verfolgen, so reicht die grammatische Ableitung nicht mehr aus; und die Feststellung des Sprachgebrauches kann dessen nicht entrathen, daß man sich auf dem Gebiete der sittlichen Gesammtanschauung des Volkes umthue, um mit Zuversicht diesem Namen seinen üblichen Inhalt zuzuweisen.

Haben wir hiemit die Frage nach den Namen des Gewissens in den Vordergrund gestellt, so liegt es freilich auf der Hand, daß der Name uns zuletzt doch nur um der Thatsache willen wichtig sein kann. Wir suchen Zeugniß für diese Thatsache unseres inneren Lebens, welche, wie alle ihrer Art, ungreifbar, unwägbar, der Umdeutung und Ableugnung ausgesetzt bleibt. Und wir finden das entscheidendste Zeugniß eben darin, wie diese Thatsache sich dem menschlichen Bewußtsein so unabweisbar aufdrängt, daß es nicht umhin gekonnt hat, ihr in der Ausbildung jenes Namens die Anerkennung der Wesenhaftigkeit und Wirksamkeit auszustellen. Mithin beschäftigt uns im Grunde jene

1) „Die Regungen des Gewissens sind so alt als die Menschheit selber, aber es hat lange gedauert, bis sie in ihrer Mannigfaltigkeit auf denselben Grund zurückgeführt und unter Einen Namen zusammengefaßt wurden." Gaß a. a. O. S. 18.

Namensbildung als redender Zeuge des sich klärenden und vertiefenden sittlichen Bewußtseins. Ihren vollen Werth in diesem Betracht wird man aber nicht ermessen können, bevor man diesen einzelnen Vorgang in den Zusammenhang der gesammten sittlichen Lebensanschauung jener Zeiten und ihrer Bewegung hineingestellt hat. Unsere mit der sprachlichen Untersuchung anhebende Verhandlung wird darum ihren Abschluß erst in dem Versuche finden können, deren Ergebnisse mit der sonst bekannten Entwickelung der sittlichen Denkweise behufs gegenseitiger Beleuchtung zusammen zu stellen. — Der hiermit vorgezeichnete Gang ist es, welcher diese Darlegung von den Vorarbeiten unterscheidet, und das Bemühen, ihn reinlich und sachgetreu durchzuführen, scheint ihr neben jenen ihr Recht zu sichern.

Gilt es nun vor allem die allmähliche Ausbildung des Namens zu verfolgen, soweit die Reste der alten Literatur das möglich machen, so befinden wir uns allerdings in keiner sehr günstigen Lage; denn erst spät in der hellenistischen Schriftstellerei und bei den Griechen der Kaiserzeit findet man einen ausgiebigen Gebrauch der einschlagenden Worte. Da dieselben indeß unverkennbar viel älter sind, als sie in Schriften nachweisbar werden, wird es doch der Mühe lohnen, den Spuren ihrer Bildung sorgfältig nachzugehen. Eine Reihe emsig sammelnder und zum Theil auch sachgemäß sichtender und ordnender Vorarbeiten erleichtert dies besondere Unternehmen sehr; doch haben sie uns noch eine Nachlese übrig gelassen; und da sie nicht von den angedeuteten Gesichtspunkten geleitet sind, wird selbst der ihnen entlehnte Stoff ein neues Licht und eine andere Bedeutung gewinnen.[1])

---

1) Die Arbeiten über Geschichte der Philosophie bieten für diese besondere Untersuchung unseres Wissens keine Ausbeute; die unten darzulegenden Ergebnisse erklären diese Thatsache zur Genüge; denn der Begriff ist kein Erzeugniß der Schule und gewinnt erst bei den späteren Popularphilosophen Beachtung. Dagegen fehlt es nicht an Vorarbeiten von Theologen. Stäudlins Geschichte der Lehre vom Gewissen 1824 S. 6 f. leistet für den griechischen Sprachgebrauch nichts; zu seinen Anführungen aus den Lateinern ist später nicht eben viel hinzugefügt worden. Uebrigens theilt er auch im letzten Falle den Wortlaut nur selten mit, gibt die Gedanken selbst sehr ungeschickt wieder und läßt jede Spur einer sachgemäßen Anordnung vermissen. Rücksichtlich der Griechen ist Stephanus Thesaurus weiterhin der Wegweiser, wenn auch nicht die einzige Quelle gewesen. Vilmar in seiner aus den pastoraltheologischen Blättern als §. 8 der Theol. Moral wiederholten Abhandlung macht dankenswerthe philologische Bemerkungen; außer ihnen aber findet man bei ihm mehr vorgefaßte Urtheile als

Der späte Gebrauch der Nomina συνειδός und συνείδησις hat seine Wurzel in der allezeit gangbaren Verbalformel. Straube[1]) bestimmt nach genauer Untersuchung die Bedeutung von σύνοιδά τινι τι: scire una cum altero i. e. cum ipso rei de qua potissimum quaeritur auctore; also: mitwissen um eine Handlung oder Beschaffenheit auf Grund von Augen- oder Ohrenzeugenschaft. So leitet Xenophon einen Bericht über thun und treiben des Sokrates, das er mit angesehen, mit den Worten ein: ἐρῶ δὲ καὶ ἐν τούτοις ἃ σύνοιδα αὐτῷ memor. 2, 7, 1; vgl. ἤδη στυγεραὶ ξυνίσασ' εὐναὶ μογερῶν οἴκων Sophocl. Electr. 92 f.[2]) Wenn sich dafür die unbestimmtere Bedeutung „um eine Sache wissen" einzuschieben scheint, so wird im Grunde immer zugleich daran gedacht sein, daß dies Wissen aus anschauender Betheiligung stamme; vgl. ἐπεύχομαι δ' οἴκοισιν εἰ ξυνέστιος ἐν τοῖς ἐμοῖς γένοιτ' ἐμοῦ ξυνειδότος, παθεῖν ἅπερ τοῖς δ' ἀρτίως ἠρασάμην Soph. Oed. R. 249 f.; ἐγὼ τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιουμένοις λόγοις ξύνοιδα οὖσιν ἀλαζόσι Plat. Phaed. 92 (wozu Straube S. 477: συνειδέναι quod proprie non est nisi personarum, translatum est ad res comparatas quidem cum hominibus vaniloquis). So stellt sich denn leicht der Uebergang zu

---

Untersuchung. Die weitaus lehrreichste Arbeit ist die Inaug. Dissertation von Jahnel, de conscientiae notione, qualis fuerit apud veteres etc. Berol. 1862; die Auswahl der angeführten Stellen ist mit Rücksicht auf die Bildung des Namens getroffen und besteht — kleine Ungenauigkeiten ausgenommen — in dieser Hinsicht die Probe; wiefern er geirrt zu haben scheint, wird sich ergeben. Dieser Vorarbeit folgt unverkennbar — bis auf die kleinen Ungenauigkeiten hin — Rudolph Hofmann a. a. O. S. 14 f. Zuvor hatte von Zezschwitz eine Anregung durch freilich nur flüchtige und nicht ganz zuverlässige Andeutungen gegeben: Profangräcität und biblischer Sprachgeist 1859 S. 52 f. Die Aufgabe, welche er dem Exegeten stellt, hat H. Cremer zu lösen gesucht: Bibl. theol. Wörterb. d. N. Tl. Gräcität 2. A. 1872. Der Artikel σύνοιδα S. 232 f. bietet in gedrängter Kürze einen trefflichen Abriß, der nicht minder von selbständiger Untersuchung als von sachgemäßem Urtheile zeugt. — Sollte die folgende Erörterung zu peinlich erscheinen, so hat sie vielleicht den Erfolg, daß so willkürliche, jedes Beleges sich entschlagende Behandlungen der sprachlichen Fragen nicht wiederkehren, wie Hoppe a. a. O. A. XI eine solche veröffentlicht.

1) quaest. Xenoph. specimen. N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag. v. Seebode, Jahn u. Klotz 5. Suppl. 1839 S. 475 f.

2) Die Verszählung bei Soph. nach Schaefer Tauchn. 1810. Weitere Belege a. a. O. und Jahnel S. 12 f.

dem Sinne von Mitschuld ein, wenn dieselbe schon in dem mitwissen enthalten ist, wie bei den Wächtern der Leiche des Polyneikes: ἦμεν ἕτοιμοι . . θεοὺς ὁρκωμοτεῖν τὸ μήτε δρᾶσαι μήτε τῷ ξυνειδέναι τὸ πρᾶγμα βουλεύσαντι μήτ᾽ εἰργασμένῳ Soph. Antig. 264 f. Vollends können die ξυμπράξαντες in diesem Sinne οἱ ξυνειδότες heißen Xenoph. hellen. 3, 3, 10. Hienach kann die Fügung συνειδέναι ἑαυτῷ nur bedeuten: sein eigener Mitwisser sein; d. h. man ist Zeuge für seine eigenen Handlungen oder Erlebnisse, weil man dieselben mit Bewußtsein vollzogen oder erfahren hat. Diese Wendung findet Jahnel S. 12 zuerst bei Aristophanes und Euripides. Von da ab hat sich ihr Gebrauch mit der ganzen Beweglichkeit griechischer Rede mannigfaltig entwickelt.[1])

Was die Bedeutung betrifft, so ist es unbegründet, wenn R. Hofmann S. 15 sie bestimmt: „sich in sittlicher Beziehung einer Sache bewußt sein.“ Wenn man sagen kann: ξυνειδὼς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν Plat. Phaedr. 235 oder, wie Sokrates mit Rücksicht auf den Ausspruch der Pythia über ihn: ἐγὼ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν ξύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν id. Apol. 21, so ist offenbar ganz allgemein an das Bewußtsein als treuen Zeugen für das innere Leben gedacht. Man darf bei solchen Bestimmungen nicht vergessen, wie fließend oder doch zart die Grenzen sind, welche innerhalb des gesammten Seelenlebens abheben, was unter „sittliche Beziehung“ im strengen Sinne des Wortes zu stellen ist, und wie spät diese Grenzen erkannt zu werden pflegen. Schwimmt doch noch in unserer mit Kunstausdrücken überladenen Rede unter der unklaren Bezeichnung des praktischen Lebens zumeist die sittliche Arbeit mit allen Arten technischer Thätigkeit zusammen. Wie viel leichter schoben sie sich im hellenischen Bewußtsein ineinander, dem es nie völlig gelang die Tugenden von den Fertigkeiten zu unterscheiden, wie man für beide ja den einen Namen ἀρετή behielt.[2]) Ebensowenig hat sich selbst in den spätesten Zeiten eine ausschließliche Beziehung des reflexiven συνειδέναι auf sittlichen Inhalt eingestellt;

---

1) vgl. Straube a. a. O.

2) Wenn Aristoteles für ethische Fragen die ἀρετὴ τῆς ψυχῆς von der τοῦ σώματος unterscheidet (Zeller, Phil. d. Griechen 2. A. 2, 2. S. 482 A. 2), so ist auch damit noch keine reine Scheidung gewonnen; dafür sei nur an das nicht zur begrifflich durchschlagenden Unterscheidung gebrachte Verhältniß des πρακτικόν und ποιητικόν erinnert, wovon bei der Behandlung seiner Ethik mehr zu reden sein wird.

nicht einmal von den abgeleiteten Nomina läßt sich eine solche Einschränkung nachweisen, und man kann es z. B. bei **Plutarch** wahrnehmen, wie das mit der erwähnten Unklarheit zusammenhängt.[1]) Wenn indeß bei dem *συνειδέναι ἑαυτῷ τι* ohne weiteres ein *κακόν, ἀδίκημα* ergänzt wurde, so muß sich allerdings das Bewußsein um verantwortliche Handlungen als Sonderbedeutung in den Vordergrund gedrängt haben; daß man dabei ohne weiteres in malam partem ergänzt, entspricht augenscheinlich dem Gebrauche der nicht-reflexiven Formel zur Bezeichnung der Mitschuld.[2])

Diese Wendungen, in denen die Verbalformel vorkommt, weisen dem Gebrauche der Nomina den Weg. Es ist zunächst nur die beliebte Umsetzung in das Abstraktum, wenn gelegentlich das Neutrum des Partic. *τὸ συνειδός* für den Infinitiv *συνειδέναι τινί τι* eintritt; so beruft sich **Demosthenes** vor dem Volke, um sich die Anpreisung seiner verdienstlichen Thaten zu ersparen, darauf: *ὁμοίως παρ' ὑμῶν ἑκάστῳ (— ου) τὸ συνειδὸς ὑπάρχειν μοι* cor. 263, 17. Ebenso vereinzelt und gelegentlich begegnet das Sub-

---

1) Er gibt quomodo quis suos in virtute sentiat prof. c. 14 mor. 84 C (ed. Wyttenb.) Anweisung, wie man sich zu menschlichen Vorbildern stellen solle, und fordert, daß der *ζῆλος* an Stelle des *φθόνος* trete. Dabei erinnert er an die rühmliche Eifersucht des Themistokles auf den Miltiades und beruft sich auf ein Wort des Alkibiades. Dann sagt er, die Beweggründe jenes *ζῆλος* bestimmend, man messe sich an dem *τέλειος ἅμα τῷ συνειδότι τοῦ ἐνδεοῦς δακνόμενος καὶ δι' ἐλπίδα καὶ πόθον χαίρων* mor. 84 D. Wie die angezogenen Vorbilder augenscheinlich eher Muster im Ehrgeize als im Tugendeifer sind, so ist *τὸ ἐνδεές* gewiß nicht klar auf eigentlich sittliche Gebrechen bezogen. Es handelt sich ja um Fragen des sittlichen Lebens, aber es ist durchaus nicht deutlich, daß man sich ihrer „in sittlicher Beziehung bewußt sei", — wenigstens in dem bestimmten Sinne, den wir in diese Bezeichnung zu legen gewohnt sind. Die obige Auffassung wird durch die Art bestätigt, wie Plut. c. 16 das Beispiel Alexanders vorführt, der sich bewußt gewesen: *οὐδενὸς αὐτῷ τὰ πράγματα πλὴν ὑστεροφημίας ἐνδεῖν* mor. 85 C und darum nur **eine** unerwartete Kunde als eine frohe ansehen wollte, nämlich die, daß Homer wieder aufgelebt sei, um ihn zu besingen. — Feinsinnige Betrachtungen über diese Mischung der Beweggründe stellt **Simplicius** an: comment. in manuale Epict. ed. Schweigh. p. 438 f. — Vgl. übrigens mit dieser Stelle des Plut. die weiter unten anzuführenden von Dositheus und Herodian, in denen *συνείδησις* noch spät in schwankender Bedeutung erscheint.

2) **Cremer** a. a. O. meint, in der Profangräcität käme diese andeutende Wendung nicht vor; vgl. dagegen den Beleg aus **Demosthenes** bei **Bretschneider**, lex. man. N. T. Ed. 3 s. v. und **Straube** a. a. O. S. 477: *μηδὲν ἑαυτῷ συνειδέναι.*

stantiv ἡ συνείδησις entsprechend dem συνειδέναι ἑαυτῷ, so viel wir wissen, zuerst bei dem Stoiker Chrysippos. In einem Bruchstücke seines ersten Buches περὶ τελῶν heißt es: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν Diogenes Laert. 7, 85.[1]) Hier ist von dem Urtriebe jedes lebendigen Wesens die Rede, sich in seinem eigenthümlichen Bestande zu bewahren; οὕτω τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. Chrysipp kann mithin unter συνείδησις nur jenes instinktive Bewußtsein um das eigene Leben verstanden haben, welches der Mensch mit den Thieren gemein hat; in welchem man des Lebenstriebes inne wird, wie er unwillkürlich begehrt, was fördert, und scheut, was schadet.[2]) Schwerlich hat darum Cremer mit der Uebersetzung „Selbstbewußtsein" Recht, da doch dieses Wort gemeinhin das den Personen eignende reflektirte klare Bewußtsein bezeichnet. Wenn R. Hofmann S. 17 bemerkt: „es gewinnt für den Menschen sofort eine höhere moralische Bedeutung", so ist das der Sache nach richtig, hat aber nichts mit der Bedeutung des Wortes zu thun. Allerdings bestimmt Chrysipp das stoische τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν, als den Weg zum κατ' ἀρετὴν ζῆν, näher durch die Formel κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, und dies setzt eben jene συνείδησις τῆς αὑτοῦ συστάσεως voraus;[3]) allein diese Wendung des Begriffes auf anthropologischem Gebiete wird durchaus nicht an das fragliche Wort geknüpft.

Weiterhin fehlen uns sichere Belege für beide Nominalformen bis nahe an die christliche Zeitrechnung heran. Allerdings schließen sich R. Hofmann und Cremer der Bemerkung Jahnels S. 28 an, wonach ungefähr gleichzeitig mit Chrysipp die Uebersetzung des Buches Koheleth 10, 20 συνείδησις braucht. Indeß diese Annahme wäre selbst dann unsicher, wenn man die auf den Prolog des Jes. Sir. gestützte Ansicht unbedenklich festhalten dürfte, daß alle alexandrinischen Uebersetzungen etwa gegen 130 v. Chr. fertig waren[4]); auch dann könnte die Ueber-

1) Nur diese Worte gehören nach Diogenes dem Chrysippos. Jahnel hat S. 27 den Text aus Menagius ad loc. Diog. genommen, wo aber der den Diog. nicht wortgetreu wiedergebende Auszug des Suidas s. v. ὁρμή beigebracht ist. Uebrigens verwirft auch Jahnel die Lesart des Suidas: σύστασις καὶ ἡ ταύτης σύνδεσις.

2) Vgl. Zeller a. a. O. 3, 1 S. 192 N. 3

3) Diog. Laert. VII, 87.

4) Bleek, Einl. i. d. A. T. 2. A. S. 768.

setzung fast hundert Jahre jünger sein als jener Philosoph. Und zu den jüngsten Stücken der Sammlung zählt sie jedenfalls; dafür spricht, ganz abgesehen von der Frage nach dem Alter der hebräischen Grundschrift, die durchherrschende künstliche Wörtlichkeit. Eben diese veranlaßt aber ernstliche Zweifel an jener Bestimmung; ja das einzigartige Zusammentreffen mit Aquila in der sinnlosen Wiedergabe des אֵת durch σύν fordert Beachtung für die jüngst ausgesprochene Vermuthung, man habe hier einen Theil der Arbeit jenes späten Uebersetzers vor sich.[1]) Handelte es sich nun nur um eine Belegstelle mehr dafür, daß συνείδησις Gewissen bedeute, so könnte dieselbe neben dem Buche der Weisheit und Philon uns ziemlich gleichgiltig bleiben. Indeß das Wort ist hier so eigenthümlich verwendet, daß wir auf die daraus fließende Beleuchtung des sich entwickelnden Sprachgebrauches nicht wohl verzichten können. Das häufige מַדָּע wird hier und nur hier dadurch wiedergegeben: „auch in deinem מַדָּע fluche dem Könige nicht, auch in deiner Schlafkammer fluche dem Reichen nicht, denn der Vogel trägt die Stimme fort“ u. s. w. Zur buchstäblichen Uebersetzung hätte sich augenscheinlich εἴδησις noch mehr geeignet, welches Wort dem Hellenismus nicht fremd war, vgl. Jes. Sir. 42, 18. Wenn der Sinn für das andere entschied, so kann nicht mehr der bloße Zusammenklang von יָדַע und εἰδέναι den Uebersetzer bestimmt haben, und συνείδησις muß ihm in der vorliegenden Bedeutung bequem zur Hand gewesen sein. Diese ist aber augenscheinlich keine andere als der substantivirte Begriff des σύνοιδα ἐμαυτῷ; es soll die verborgene Innerlichkeit bezeichnet werden, in der man ausschließlich eigener Mitwisser und Zeuge ist.[2]) Diese Vorstellung von der Innerlichkeit des in Rede stehenden Vorganges verknüpft sich dann auch mit dem Worte bei Dositheus: θεοὺς σέβεσθαι οὐ λιβάνῳ ἄλλα συνειδήσει, ἑρμην. β. γ. ed. Böcking 1832, p. 23, §. 17. Es folgt eine Aufforderung zu einfältiger Sittlichkeit in Beispielen; demnach steht der Gegensatz zwischen dem religiösen opus operatum und dem innerlichen Verhalten der Gesinnung

---

1) H. Graetz, Kohelet. 1871. S. 173 f.

2) Schleusner a. a. O. s. v. R. Hofm. S. 26 Anm. Crem. — Bei dieser Gelegenheit sei betont, daß immer die reflexive Wendung für den fraglichen Gebrauch von συνειδέναι im Auge zu behalten ist; συνειδέναι schlechtweg haben weder Griechen noch Hellenisten im Sinne von Bewußtsein und Gewissen geschrieben wie R. Hofm. S. 30, und daher kaum in Prosa „ich habe ein gutes Gewissen“ übersetzt σύνοιδα ἀγαθοποιήσας, wie derselbe wiederholt S. 35. 138.

vor der Seele des Verfassers. Ganz ähnlich ist die andere Form in dem orphischen Hymnus auf die Gerechtigkeit gebraucht: *δικαιοσύνη μεγαλαυχής, Ἡ καθαραῖς γνώμαις ἀεὶ τὰ δέοντα βραβεύεις, Ἄθραυστος τὸ συνειδός. ἀεὶ θραύεις γὰρ ἅπαντας, Ὅσσοι μὴ τὸν σὸν ἦλθον ὑπὸ ζυγόν* hymn. 63 (62), 3 f.; man wird am besten Rechtsbewußtsein dafür einsetzen.[1]) Sollten diese Hymnen auch nicht, wie doch wahrscheinlich gemacht wird,[2]) in die byzantinische Zeit hinabzurücken sein, so führen uns doch diese beiden letzten Anführungen jedenfalls in eine Zeit, in welcher das Wort längst in seiner bestimmteren Bedeutung geläufiger geworden war. Ein solches Vorgreifen findet seine Entschuldigung an der Absicht, die Spuren davon aufzuzeigen, daß das in der Literatur überaus seltene Wort von Chrysipp abwärts auch außer Zusammenhang mit der gleich zu erörternden Sonderbedeutung in der Verkehrssprache bräuchlich gewesen und geblieben ist.

Diese ethische Sonderbedeutung taucht in der Literatur ohngefähr gleichzeitig für *συνειδός* bei Philon, für *συνείδησις* im Buche der Weisheit, bei Diodor von Sicilien und Dionys von Halikarnaß auf. Namentlich bei den Geschichtsschreibern hat es ganz den Anschein, als bedienten sie sich unbefangen eines Stückes aus dem gemeinen Sprachschatze. Könnte darum die lange Pause zwischen Chrysipp und ihnen auffallen, so darf man nicht außer Betracht lassen, daß von der griechischen Prosa, so weit den Schriftstellern die Besprechung von Stoffen des sittlichen Lebens näher lag, aus der Zeit zwischen ihrer Blüthe und dem Anfange der christlichen Zeitrechnung zumeist nur Bruchstücke übrig sind. Allerdings würde diese Lücke unerklärlich bleiben, wenn Jahnel S. 29 f. mit Recht der Stoa die Prägung und Verbreitung dieses Begriffes und Namens zuschriebe; wie käme es dann, daß man demselben nicht häufig in den erhaltenen Aussprüchen ihrer Lehrer begegnete? Statt dessen kann Jahnel zum Belege für seine Ansicht nur die besprochene Stelle des Chrysipp anführen und auf den einmaligen Gebrauch im

---

1) Hermann Orphica 1805 übersetzt: nec mentem labefacta; dadurch wird man auf die lateinische Synonymik geführt und wird für die orphische Stelle Virg. Aen. I, 608 vergleichen können: mens sibi conscia recti, Rechtsbewußtsein; und für die des Dositheus den Wechsel von conscientia und animus Seneca de benef. 7, 6, 2 f.; das nähere über beide Parallelen weiter unten. Die Vergleichung hat doppeltes Recht, weil die griechischen Verfasser spät sind.

2) Lobeck, Aglaoph. p. 391 f. nach Pauly Real-Encykl. d. class. Alterthumswiss. s. v. Orpheus 5 S. 1003 m. d. N.

Buche der Weisheit 17, 10 hinweisen, indem er daran erinnert, daß dasselbe auch sonst an stoische Lehren anklinge; doch von dieser einfachen Schilderung gilt das gewiß nicht. In ein Bruchstück des Polyb (z. 18, 26) muß er συνείδησις erst, ohne genügenden Grund, hineinverbessern, und ein anderes, welches sowol συνειδός als συνείδησις aufweist, wird zwar allgemein dem Epiktet zugeschrieben; allein weder ist dies über jeden Zweifel hinaus gewiß, noch könnte der späte, unter den Römern lebende Philosoph ein berufener Zeuge für jene vermeintliche Thatsache sein.[1]) Sonst braucht Epiktet diesen Ausdruck nie und ebenso wenig nach Jahnels eigener Angabe S. 33 Mark Aurel; gewiß ein Anzeichen davon, wie wenig er den griechisch schreibenden Stoikern geläufig war, selbst nachdem der ältere Zeitgenosse des ersten, Seneka die conscientia in sein philosophiren hineingezogen hatte. Den Philon hätte Jahnel wol für seine Annahme anführen können, bei dem sich so viele Anklänge an die stoische Ethik finden; doch ist er vielmehr in seiner Behandlung dem Satze gefolgt ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει; in der Abweisung wohl mit Recht, weil dessen Auffassung von dem sittlichen Wesen des Menschen der griechischen Philosophie überhaupt widerspricht und zumal in den Gedankengängen, in denen der Hellenist συνειδός braucht, jene Anlehnung an die fragliche Schule durchaus zurücktritt.[2]) Und wenn später Plutarch die Gebräuchlichkeit der Vorstellung bezeugt, so begünstigt das die angefochtene Meinung nicht mehr; nach dem bisherigen Ergebnisse hat man gewiß keinen Anlaß anzunehmen, daß er eben sie von seinen Gegnern entlehnt habe. Vielmehr will es so scheinen, als sei ihre Heimat überhaupt nicht in der philosophischen Schulsprache zu suchen. Darf man dagegen annehmen, daß sie dem volksthümlichen Verkehre entstammt und in seiner Rede ihr Leben geführt hat, dann kann es nicht befremden, wenn man ihr da nicht begegnet, wo die Sammler die Stellen der Philosophen ausgehoben haben, in denen die eigenthümlichen Lehrausführungen ihre bestimmteste Ausprägung gefunden zu haben schienen. Andererseits aber

1) Die kritische Erörterung beider erwähnten Stellen folgt unten, wo sie ihre Verwerthung für unsere Darlegung finden.

2) Ueber den Stoicismus des Philon wird unten noch zu reden sein; gegen die starke Betonung desselben erhebt Brandis, Handb. d. Gesch. d. Griech. und Röm. Phil. 3, 2 (1866) S. 287 Anm., Zweifel. Er dürfte Recht haben, wenn er S. 292 geradezu sagt, daß „er von den Stoikern Formeln und Begriffe entlehnen konnte, ohne doch mit ihnen mehr als die Bezeichnung gemein zu haben."

ist es fast selbstverständlich, daß die Geschichtsschreiber und die späteren Popularphilosophen auf den Volksgebrauch eingehen, wobei überdem die Vorliebe der Römer für die conscientia nicht ohne Einfluß geblieben sein möchte. Auch an weiteren Belegen für jene Abstammung fehlt es nicht. Dahin zählen wir das auftauchen von Wort und Vorstellung in den hellenistischen Kreisen und, durch sie vermittelt, in den urchristlichen Schriften, mithin unter der Einwirkung der *κοινή*; sowie ihren festen Sitz im Sprichworte; denn hierher werden die Aussprüche zu stellen sein, welche die Anthologien den ältesten Weisen oder Dichtern zuschreiben: ***Βίας ἐρωτηθεὶς τί ἂν εἴη τὸ περὶ τὸν βίον ἄφοβον, εἶπεν· ὀρθὴ συνείδησις. Περίανδρος*** (al. ***Μένανδρος***) ***ἐρωτηθείς τί ἐστιν ἐλευθερία, εἶπεν· ἀγαθὴ συνείδησις.*** Joan. Stobaeus floríleg. T. 24 ed. Gaisford Oxon. 1822 I p 428 f. Diese Wendungen mit dem qualificirenden Adjektiv sind, wie weiter zu erhärten sein wird, durchaus Eigenthum der volksthümlichen Rede, und selbst ohne dies Kennzeichen würde eben die Angabe ihrer Urheber diese Aussprüche in die Gattung der geflügelten Worte stellen, deren Ursprung sich nicht mehr aufhellen läßt.[1])

In der Verwendung der beiden Formen *συνειδός* und *συνείδησις* ist auf den ersten Blick kein Unterschied zu entdecken. Keine von beiden

---

1) Darum wird es niemanden befremden, wenn bei der Untersuchung über das Alter des Wortes auf diese Sprüche keine Rücksicht genommen ist. Der Widerspruch zwischen ihrer angeblichen Heimat in der Wiege des griechischen nachdenkens und dem oben nachgewiesenen viel späteren auftreten selbst der Verbalformeln, aus denen sich erst die Nomina mit der Bedeutung „Bewußtsein" entwickelt haben, bestätigt ausreichend den Zweifel, den die Unsicherheit der Ueberlieferung an sich begründen würde. Wenn auch gerade für diese Angabe des Ursprunges und für sie fast allein Stobäus selbst in seinem Texte einsteht, so wird seine Kritik in diesem Falle nicht peinlicher gewesen sein, als die der Ueberlieferung bei den umgetragenen Denksprüchen der sieben Weisen. Ebenso wenig wäre etwas damit gewonnen, wenn der zweite Spruch nach älterer Lesart dem Menander zugeschrieben würde; denn auch dieses Komikers Name ist manchem angeheftet, was ihm nicht zugehören kann; und das gilt denn auch von den *γνῶμαι μονόστιχοι*, in denen die *συνείδησις* erwähnt ist, wie Jahnel S. 21, gestützt auf Meineke, augenscheinlich mit Grund urtheilt. Die Verse, ohne Rücksicht auf ihre angeblichen Dichter, werden später zu berücksichtigen sein. — — Einen letzten Beleg unserer obigen Behauptung mag man darin finden, daß die Geschichtschreiber der alten Philosophie es, wie bemerkt, zumeist gar nicht der Mühe werth gehalten haben, der *συνείδησις* Erwähnung zu thun, und jedenfalls alle genaueren Untersuchungen über sie den Theologen überlassen geblieben sind.

begegnet uns, wie wir gesehen haben, zuerst in der besonderen ethischen Bedeutung; die ältesten Zeugnisse für ihre Benutzung in diesem Sinne (συνείδησις Weish. 17, 10, συνειδός bei Philon) liegen örtlich und zeitlich nahe bei einander. Nur dies läßt sich vielleicht bestimmen, daß das Neutrum des Particip dem griechischen Sprachsinne mehr zusagte; Philon brauchte es fast ausschließlich,[1]) Plutarch allein, und die griechischen Schriftsteller der christlichen Zeit begünstigten es vielfach trotz des stehenden anderen Sprachgebrauches im neuen Testamente.[2]) Wenn Chrysipp συνείδησις braucht, so ist er ja wegen seiner barbarischen Rücksichtslosigkeit in der Schreibweise verrufen gewesen; bei den Geschichtschreibern dürfte das Vorbild der lateinischen Sprache bestimmend gewirkt haben. Doch ist darauf kein Gewicht zu legen, und es sei nur erwähnt, sofern es die obige Ansicht unterstützen könnte, die späterhin in den Vordergrund tretende συνείδησις sei ein Erzeugniß des der schriftstellerischen Kunst unkundigen Volksmundes. Werden doch auch die Geschichtschreiber eher dazu geführt, sich seiner Rede anzuschließen als die Philosophen. Für die jüngeren Schriftsteller ist der Unterschied jedenfalls völlig verschwunden; die Sammler wie Stobäus, Johann v. Damask, Antonius fassen nicht nur unter ihren Titeln Stellen mit verschiedenem Sprachgebrauche unbedenklich zusammen, sondern wechseln zum Theil auch in den eigenen Ueberschriften;[3]) und die auslegenden Väter verwenden beide Formen schlechtweg neben einander.[4]) Immerhin bliebe es denkbar, daß, wenigstens ursprünglich, in den verschiedenen Wortformen eine gewisse Abschattung der Bedeutung Ausdruck gefunden hätte.

---

1) Wie der auf gutes griechisch eitele Josephus?

2) Chrysostomus schreibt selbst in der Auslegung der Stellen συνειδός, wo der Text συνείδησις hat z. B. z. 1. Kor. 8, 7; sonst vielfach.

3) Joan. Dam. Sacr. parall. στοιχ. Κ' τιτλ. ιβ' περὶ καρδίας καθαρᾶς κ. συνειδήσεως. τιτλ. ιγ' περὶ κακοῦ συνειδότος. Antonii loci . . Froschover 1546. Μελίσσης βιβλ. δευτ. λγ. πβ' περὶ συνειδήσεως. λγ. πζ' περὶ καθαρᾶς καρδίας κ. τ. λογισμῶν κ. συνειδὸς καθαρὸν ἐχόντων. λγ. πη' περὶ καρδίας πονηρᾶς κ. συνειδότος κακοῦ. Von diesem Antonius unten mehr.

4) Gennad zu Röm. 14, 23 schreibt innerhalb weniger Zeilen ὁ ἔχων τὸ συνειδὸς μαρτυροῦν und τὴν συνείδησιν ἔχων μαρτυροῦσαν. Die Katene zu 1. Joh. überschreibt den Abschnitt 3, 19 f.: περὶ συνειδήσεως ἐν πίστει Ἰησοῦ Χρ. und in der Bemerkung des Kyrill zu V. 23 folgt auf συνειδός in eigener Rede die Anführung mit Einsetzung von συνείδησις für καρδία; ob in der Gewöhnung an den Gebrauch des N. T.? jedenfalls kannten sie keine Verschiedenheit. Vgl. noch zu 2. Tim. 1, 3. Siehe Cramer Catenae Oxonii 1844.

Die Entscheidung darüber, ob das wirklich der Fall gewesen ist, wird allein aus der ohnehin wichtigeren Untersuchung zu gewinnen sein, welchen Inhalt sittlicher Selbstbetrachtung die alten mit beiden Worten verbunden haben.

Von Philon und Diodor abwärts liest man unseres Wissens nur sehr wenige Stellen, wo man zweifeln kann, ob man die Worte durch unser „Gewissen" wiedergeben soll; inzwischen fehlen, wie oben belegt wurde, solche Wendungen bis in die späteste Zeit nicht und erinnern immer daran, daß in der anderen nur eine besondere Verwendung des weiteren Begriffes „Bewußtsein" stattfindet. Seit dem Eintritt der Sonderbedeutung in die Schriftsprache läßt sich kein zeitlich bestimmbarer Fortschritt zu genauerer Prägung derselben aufweisen, deshalb wird es angemessen sein bei der Durchmusterung des vorliegenden Stoffes einer sachlichen Anordnung zu folgen. Sehen wir denn zu, wie die überall zu Grunde liegende Bedeutung: „Bewußtsein um das frühere Verhalten" sich verschiedenartig näher bestimmt, indem wir dabei das Verhältniß der beiden Wortformen zu einander im Auge behalten. — Zunächst wird unter *συνειδός* die Erinnerung an eine oder mehrere eigene Handlungen verstanden: *ἐλαυνόμενος τῷ συνειδότι τοῦ πράγματος* Plutarch. Popl. 4 (I, 99, B). *ἡ ψυχὴ . . διαλογίζεται πῶς ἂν ἐκβῦσα τῆς μνήμης τῶν ἀδικημάτων καὶ τὸ συνειδὸς ἐξ ἑαυτῆς ἐκβαλοῦσα καὶ καθαρὰ γενομένη βίον ἄλλον ἐξ ἀρχῆς βιώσειεν* mor. 556, A; ganz ebenso aber auch unter der anderen Form: *διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη* Diod. Sic. 4, 65 (ed. Eichst. I. p. 554).[1]) In der Erzählung von Koriolan, wie er im Begriff steht, zu den Volskern zu flüchten, heißt es: *ἐτάραττε αὐτὸν ἡ συνείδησις ὅτι πλειστάκις κατὰ τὰς μάχας δεινὰ δεδρακὼς ἦν αὐτοῖς* Dion. Hal. antiq. 8 c. 1 (ed. Kiessling III p. 101 f. ed. Sylb. 1586 p. 481); man wird an dieser Stelle

---

1) Man versteht nicht, wie diese einfachen Worte „wegen des Bewußtseins von seinem Verbrechen" Anlaß zu der geschrobenen Bemerkung bieten sollen: „hier erscheint σ. als die gezogene Summe des abnormen Gewissens" Kluge Jahrb. f. deutsch. Theol. 1874 S. 478. Was ist denn an dem treuen, richtig urtheilenden Gedächtniß einer begangenen Unthat „abnorm"?! was veranlaßt hier, wo es sich um den Muttermord des Alkmäon handelt, an eine „gezogene Summe" zu denken?! So verdunkelt eine vorgefaßte Meinung den einfachsten Wortsinn.

nicht an ein böses Gewissen im eigentlichen Sinne denken können, denn die Kriegsthaten gegen die Volsker sind für den Römer löblich gewesen; allein es soll doch zugleich ausgedrückt werden, daß die Erinnerung an jene Thaten ihm unter den veränderten Umständen Besorgnisse erweckte; es ist ein mit innerster Erregung verbundenes sich bewußt bleiben der früheren Handlung. Und diesen eigenthümlichen Anspruch, den die gedenkende Vergegenwärtigung des eigenen Thuns an das Gemüth erhebt, will das Wort wohl immer zugleich mit ausdrücken. — Den bestimmten Sinn „böses Gewissen" gewinnt es dagegen erst durch eine nähere Bestimmung in den folgenden Beispielen, die zugleich die Beziehung auf einzelne Handlungen recht klarstellen: demselben Koriolan sagt seine Mutter, wenn er das Volskische Imperium niederlege, *ταῦτα οὔτε ἀδύνατα πάσης τε ἀδίκου καὶ ἀνοσίου συνειδήσεως καθαρά* (ib. c. 48 K. p. 162 S. p. 519); vgl. *οὐδεμίας ἀπρεποῦς συνειδήσεως παροικούσης* Lucian. amor. 49 (Steph. s. v. *συνείδ.*). Für alle diese Stellen ist die Bemerkung Cremers zutreffend: *συνειδός* „ist noch nicht ein bleibendes Bewußtsein, dessen Art es ist, ein Selbstzeugniß des Subjektes zu sein, .. sondern es ist ein auf dem Grunde des jedesmaligen Verhaltens sich erhebendes und dadurch qualificirtes Bewußtsein, nicht beschränkt auf das, was vorzugsweise im Bereiche des Gewissens liegt"; nur sollte er sie nicht auf *συνειδός* einschränken. Wenn hienach beide Wortformen noch bei den jüngsten nicht christlichen Zeugen diese gewiß älteste Bedeutung behalten haben, so eignet ihnen doch auch beiden schon früh die andere eben jenes „bleibenden Bewußtseins". So in der Schilderung des angstvollen Gemüthszustandes, in welchen die *πονηρία* den Menschen versetzt, weil sie *ἀεὶ προςείληφε τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει* Sap. Sal. 17, 10;[1]) ferner: *μηδὲν ἑκουσίως ψεύδεσθαι μηδὲ μιαίνειν τὴν ἑαυτοῦ συνείδησιν* Dion. Hal. de Thud. iud. c. 8, 3 (ed. Reiske 825). Daß es nicht anders mit *συνειδός* stehe, das bezeugt Philon. Da er unter den griechischen Schriftstellern weitaus den reichlichsten Gebrauch von diesem Worte macht und eben darum der einzige ist, dessen Anschauung man genauer feststellen kann, so wird es rathsam sein, bei seinen Schriften länger zu verweilen, als Noth wäre, wenn es sich allein um den Beleg für die obige Behauptung handelte.

---

1) Eine Auslegung bildet der augenscheinlich nachgebildete Satz: *ἡ συνείδησίς μου συνέχει με περὶ τῆς ἁμαρτίας* Test. 12 patr. 527 (Bretsch. Lex. man. ed. 3 s. v. *συνείδησις*).

Die Erinnerung an frühere Handlungen ist bei ihm immer als schmerzerregende Thätigkeit des Bewußtseins gefaßt, denn, wie mit Recht oft hervorgehoben worden ist, schreibt er dem συνειδός durchgehend ein ἐλέγχειν zu;[1]) bald redet er von τοῦ συνειδότος ἔλεγχος mund. opif. 29 quisq. virt. 887, bald nennt er es selbst ἔλεγχον ἀδέκαστον κ. πάντων ἀψευδέστατον poster. Caïn Mangey I p. 236. Auch bei ihm kann es sich dann um einzelne Fälle handeln, z. B. spec. legg. M. II p. 336, 27 p. 342, 13; indeß doch nur selten, denn er rückt den Begriff in den Zusammenhang seiner anthropologisch-ethischen Anschauungen hinein und dadurch über jenen bloßen Nachklang der Einzelerfahrung hinaus. Es ist die Lehre von der βελτίωσις ἠθῶν, in welcher das Gewissen eine bedeutsame Stelle gewinnt. Die von ihm empfohlene Askese, die sich nach dem Gesetze: γένεσις τῶν καλῶν θάνατος αἰσχρῶν ἐπιστημάτων ἐστίν quod deus s. immut. 311 vollzieht,[2]) hat ihr Ziel an der Erziehung zum ἄνθρωπος θεοῦ, der vor dem Rückfalle sicher ist de nom. mut. 1048, oder des ἄνθρωπος ἀληθινός, den Diogenes suchte de gig. 288. Ihre erste Voraussetzung aber bildet die μετάνοια,[3]) und diese ist die Auswirkung des inneren Zwiespaltes, welchen eine lebendige sittliche Erkenntniß hervorruft. Der letzte und eigentliche Urheber hievon ist nun der λόγος, der als σωφρονιστὴς ἔλεγχος behufs der Besserung straft deter. potior. 182.[4]) Philon vergleicht die Sünde mit dem Aussatze q. d. s. immut. 311 f.; wie erst durch den Vergleich der kranken mit der gesunden Haut, oder durch das gesetzmäßige verfahren mit den aussätzigen Hausmauern Lev. 13, 14 f. die Unreinigkeit rituel giltig festgestellt wird, so wird der Mensch vor seinem eigenen Bewußtsein erst durch sittliche Erkenntniß unrein: τὰ ἀκούσια τῶν ἁμαρτημάτων, κἂν ἐπιμήκιστα ὄντα, ἀνυπαίτια καὶ καθαρά, τὸ συνειδός βάρυν κατήγορον οὐκ ἔχοντα· τὰ δὲ ἑκούσια, κἂν μὴ ἐπὶ πλεῖστον ἀναχέηται, πρὸς τοῦ κατὰ ψυχὴν ἐλεγχόμενα δικάστου, ἀνίερα καὶ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτα. Dieser δικαστής aber ist der θεῖος λόγος, auf den darum Ph. dort das Wort des heiligen Textes Lev. 13, 15 μιανεῖ ὁ χρὼς ὁ ὑγιής[5]), hier den Priester deu-

1) nach Wetstein (zu Jo. 8, 9) Jos. 2, 49, 13 lg. spec. 309, 2. 2, 336, 27. 342. vict. 237, 42.

2) Vgl. Dähne, jüd. alex. Rel. Phil. 1834 I S. 365 f.

3) Vgl. Gfrörer, Krit. Gesch. d. Urchristenth. 1831 I, 1 S. 460 f.

4) Vgl. J. G. Müller Philon, Herzog Real-Enc. 11 S. 596.

5) Mangey hält die Lesart des Origenes für richtig, welcher λόγος statt

tet, der mit seinem Eintritt das Haus rituel unrein macht; ὁ ἱερεὺς ὄντως, ὁ ἔλεγχος εἰς ἡμᾶς ὥςπερ φωτός τις αὐγὴ καθαρωτάτη εἰςελθών. Der hier dem λόγος gradezu beigelegte Name ὁ ἔλεγχος ist der vorherrschende, und die anderen wie ἐπίτροπος, διδάσκαλος, δικαστής dienen nur zur weiteren Veranschaulichung des in ihn hineingelegten Gedanken.[1]) Wie der λόγος sein ἐλέγχειν vollziehe, wird klar, wenn dasselbe von dem ἀληθινὸς ἄνθρωπος ausgesagt wird de prof. 469 (ὁ ἐπὶ ψυχῆς ἔλεγχ.), der wiederum nichts anderes als der νοῦς ist.[2]) Von dem ἄνθρ. ἀλ. heißt es dann: ὁ ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος, οὐδὲν εἰωθὼς παραδέχεσθαι τῶν ὑπαιτίων, μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώμενος ἀεὶ τῇ φύσει, κατήγορος ὁμοῦ καὶ δικαστὴς ὤν; wird er erregt, so führt er jene Rolle durch, indem er beschuldigt, anklagt, erschreckt; als Richter lehrt er, redet zu und ermahnt zur Umkehr; gelingt ihm die Ueberredung, dann wird er mit Freuden versöhnt; wo nicht, führt er unversöhnlich Krieg de dec. orac. 756 f. In weiterer Ausmalung nennt Ph. ihn ἄρχων καὶ βασιλεὺς, δικαστὴς καὶ βραβευτὴς τῶν κατὰ βίον ἀγώνων; wenn es an derselben Stelle weiter heißt, ἐστὶ δ' ὅτε μάρτυρος καὶ κατηγόρου λαβὼν τάξιν ἀφανῶς ἡμᾶς ἔνδοθεν ἐλέγχει . . ἐπιστομίζων ταῖς τοῦ συνειδότος ἡνίαις deter. potior. 159, so deutet Ph. seine Meinung an, nach welcher das συνειδός eben nur die Auswirkung des λόγος im νοῦς ist; denn wie es hier neben dem wahren Menschen erscheint, so neben dem νοῦς poster. Caïn M. I, p. 236 und neben dem λόγος deter. potor. 182. Demgemäß werden ihm denn auch die beiden wichtigsten erwähnten Thätigkeiten, die des κατήγορος q. d. s. immut. l. l. und des δικαστής mund. opif. 29 zugeschrieben. Wie oben faßt er die richterliche Wirksamkeit als Erziehung, die aber immer in der Form strengerer oder milderer Zurechtweisung vollzogen erscheint. Soll die Muße des Sabbath dem φιλοσοφεῖν εἰς βελτίωσιν ἠθῶν gewidmet

ἔλεγχος liest wo χρὼς ὁ ὑγιής ausgedeutet wird; und das hat im Zusammenhange und nach der Analogie alles für sich.

1) Vgl. auch noch de prof. 465—7; der λόγος ist der mit der Sünde unverworrene ἀρχιερεὺς ὁμοῦ καὶ δικαστὴς ἔλεγχος, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων εἰς κρίσιν δυσωπεῖται.

2) ὁ ἐν ἡμῖν πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος τουτέστι ὁ νοῦς plant. Noë 220. τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου τὸ ἰδιαίτατον καὶ εὐθυβολώτατον ὄνομά ἐστιν αὐτὸ τοῦτο· ἄνθρωπος, ἠρθρωμένης καὶ λογικῆς διανοίας οἰκειοτάτη πρόσρησις det. potior. 159.

werden, so wird sie darum besonders Raum für die Unterstellung unter diese Zucht bieten müssen; diese zu erfahren, darauf richtet sich das Gebet des frommen, zu dem ihn die Zucht des Gewissens treibt deter. potior. 182. So arbeitet dieses als Ankläger der eigenen richterlich-leitenden Wirkung vor; es vollzieht den *ἔλεγχος*, indem es den *κατάλογος τῶν ἁμαρτημάτων* vorhält, q. d. s. immut. l. l.; fehlt es an einem anderen Verkläger, so stellt es den Sünder vor den Gerichtshof, läßt ihn verstummen, gestattet selbst dem „ehernen" nicht, den Blick zu erheben, zwingt ihn, durch die Farbe sein eigener Verräther zu werden und macht den freien zum Sklaven.[1]) So wird seine Anklage zur Strafe und der Mensch sein eigener Richter: *ἐντὸς φέρει τὸ ὄλεθρον ὁ τῇ κακίᾳ σύζων, ἐπεὶ σύνοικον ἔχει τὴν ἐπίβουλον καὶ πολέμιον. ἵκανος γὰρ πρὸς τιμωρίαν ἡ τοῦ φαύλου συνείδησις, οἴκοθεν ὡς ἐκ πληγῆς δειλίαν προτείνουσα τῇ ψυχῇ* (cf. Sap. 17, 10) fragm. (e sacr. parall. Joan. Dam.) Mang. II, p. 659. *μηδενὶ συμφορὰν ὀνειδίσῃς (κοινὴ γὰρ ἡ φύσις καὶ τὰ ἐπιόντα ἄδηλα) μήποτε τοῖς αὐτοῖς ἁλοὺς αὐτοκατάκριτος ἐν τῷ συνειδότι εὑρεθῇς* fragm. ib. p. 652. Um zum Frieden zu kommen, muß man seine Sünden bekennen zunächst *καθ' αὑτὸν διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον*, sodann auch laut um der Besserung der Zuhörer willen; daraufhin *εὐμενείας τεύξεται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ* d. exsecr. 936. — — Ist hienach oben mit gutem Grund das *συνειδός* die Auswirkung des *θεῖος λόγος* im *νοῦς* genannt, so wird nach Philons Sinne, was wir an Aussagen über die Bedeutung derselben für die Klärung des sittlichen Bewußtseins angeführt haben, im Grunde auch von jenem gelten, und gewinnt dadurch die Anschauung an Farbe, wenn sie auch keine wesentliche Bereicherung empfängt. Das Gewissen ist das wache sittliche Bewußtsein. Allerdings kann es auch heißen, daß *τὸ συνειδὸς* erst *ἐλλαμβανόμενον* sein *ἐλέγχειν* betreibe de Joseph. 533; doch das ist eine leicht erklärliche Abweichung. Ebenso gilt vom *νοῦς*, daß er ohne *διακινηθῆναι* nicht anklagen und richten würde de dec. orac. 756 f. Mag man von dem empirischen den Ideal-Menschen unterscheiden, der nicht nur Ziel der Askese, sondern in anderer Betrachtungsweise auch *συμπεφυκώς* und in Folge dessen *συνοικῶν ἡμῖν* ist, es bleibt doch

1) Zum Belege des obigen vgl. neben den schon angeführten Stellen ferner fragm. *περὶ συνειδήσεως πονηρᾶς* (ex Joan. Mon. eclog.) Mang. II p. 666 d. Joseph. 533 quisq. virt. 887.

ein ἐγώ, wie bei Paulus Röm. 7; und so bleibt es dasselbe Bewußtsein, welches abgestumpft selbst schwere Verbrechen nicht als solche erkennt, angeregt aber auch die leichtesten Vergehen mit scharfem Auge entdeckt; dasselbe Bewußtsein, welches als Vollstrecker und als Schauplatz des Gerichtes erscheint (αὐτοκατάκριτος ἐν τῷ συνειδότι s. oben). — Fassen wir das Ergebniß kurz zusammen, so ist dem Philon Gewissen das Selbstbewußtsein, wie es bestimmt durch die kundwerdende sittliche Idee, mit der Erinnerung an alle Handlungen zugleich deren untrügliche Abschätzung verbindet und unwiderstehlich zur Geltung bringt; man könnte sagen das sittliche Selbstbewußtsein, wie es den Thatbestand und die Aufgabe des Menschen zusammenfaßt und in Verhältniß zu einander stellt. Besonders aber ist hervorzuheben, *daß es sich überall nur um das sogenannte* **nachfolgende** *Gewissen handelt*; seiner Schilderung dient jene ganze forensische Nomenklatur, die sich in der gemeinen Rede über das Gewissen an die drei Rollen des Zeugen, des Klägers und des Richters geknüpft hat und hier zuerst vollständig verwendet ist; und wenn dem Richter ein Unterricht beigelegt wird, besteht derselbe doch nur in νουθεσία und ἀπειλή, steht mithin auch unter dem durchherrschenden Zuge des ἔλεγχος. Dagegen die sittlichen Antriebe, die etwa vom λόγος oder vom ἄνθρωπος ἀληθινός ausgehen mögen, werden nirgend an das Gewissen geknüpft.

Nachdem wir uns dergestalt des Werthes von συνειδός als Bezeichnung des bleibenden sittlichen Bewußtseins schon bei dem ersten Eintritt in die Schriftsprache vergewissert haben, werden wir mit größerer Sicherheit die Stellen zur weiteren Bestätigung herbeiziehen können, welche sonst kaum in Betracht kommen können, weil sie tief in die christliche Zeit hineinreichen. *Simplicius* schreibt: οἱ γνησίως μεταμελόμενοι ταῖς πικροτάταις τοῦ συνειδότος αἰκίαις ἑαυτοὺς κολάζουσιν, um darzuthun, ὅτι ἡ ἀληθὴς μεταμέλεια ἀρκεῖ πρὸς *τέλειαν* κάθαρσιν comm. in ench. Epicteti p. 251 (Schwgh. 4 p. 399); da kann er wohl nur die strafende Erinnerung an das gesammte bisherige Leben im Sinne gehabt haben. In der Erörterung der Vorschrift seines Textes: μὴ ἀπολογεῖσθαι bemerkt er: ὁ ἀπολογούμενος καὶ μὴ τῷ ἑαυτοῦ συνειδότι ἀρκούμενος καὶ τῇ κρίσει τοῦ πάντα εἰδότος θεοῦ δῆλός ἐστιν ἀρέσκειν ἀνθρώποις βουλόμενος l. l. 276 (p. 439); auch hier dürfte nicht nur die Erinnerung an eine der Entschuldigung bedürfende einzelne Handlung gemeint sein; darauf möchte die folgende angehängte Betrachtung führen, deren Verwandtschaft mit den Aeußerungen des Philon zugleich zeigt, wie fest die Anschauungen sich aus-

und eingeprägt haben: *ἐὰν τῶν ἔξω καταφρονῶν ἑαυτοῦ κριτὴς ἀδέκαστος γένηται, ἐξελέγχεται τὸ ἁμάρτημα διὰ τῆς αὐτοῦ τοῦ ποιήσαντος μαρτυρίας. τὸ δὲ καὶ κατηγορεῖν ἑαυτοῦ ὡς καὶ ἄλλα ἔχοντος κακὰ τὰς ῥίζας ἐκκόπτει τῆς φιλοδοξίας.* Hier wird auch das oben (S. 29) erwähnte Bruchstück aus der Melissa sein rechtes Licht erhalten;[1]) es lautet: *παῖδας μὲν ὄντας οἱ γονεῖς παιδα-*

1) Diese Stelle wird jetzt, so weit meine Kenntniß reicht, dem Epiktet unbedenklich zugeschrieben, seit sie Schweighäuser, Meibom folgend, in die Fragmente unter N. 97 aufgenommen hat: Epict. dissert. etc. III, 1799. In der Note beruft er sich auf Antonius, ubi diserte Epicteto tribuitur. Diese Quelle findet sich als Anhang zu Stobaei sentent. a. C. Gesnero trad. Basil. Froschov. Oporin. 1549 u. d. Titel: sententiarum sive capitum theologicorum praec. . . tomi III per Antonium et Maximum Monachos olim collecti. Froschov. Tigur. 1546 (nach Hebenstreit dict. ed. 1828 auch 1543). In „Antonii loci Melissa inscripti" findet sich die Stelle *βιβλ. δευτ. λγ. πβ'.* p. 146, wie Schwgh. anführt. Dem *'Επικτήτου* am Rande wird indeß nach Gesners Vorrede kein großes Gewicht beizulegen sein. Diese Angaben stammen theils von den Herausgebern, welche sie aus dem Gedächtniß machten, mithin gewiß oftmals auf ungenaue Erinnerung oder bloße Vermuthung hin, die sich ihnen durch die Verwandtschaft des Sinnes oder der Schreibweise mit bestimmten ihnen bekannten Verfassern begründeten; theils fanden sie dieselben in ihren Handschriften vor, doch nicht als ursprüngliche Theile derselben, sondern als Früchte ähnlicher gelehrter Uebungen in früheren Zeiten. Sofern sie mithin nicht, wie bei Stobäus oft, in den Text verflochten sind, gehen sie wahrscheinlich nicht auf die Sammler zurück und haben keine Verläßlichkeit. Uebrigens nennt Gesner selbst das Buch und nicht den Mann (einen Mönch des 8. oder 12. Jahrh.) Melissa. Die andere sonst angeführte Ausgabe Aurel. Allobr. Fabr. 1609, vielfach nur Abdruck der Gesnerischen, wirft in den loci comm. den Antonius und Maximus zusammen, bringt aber die fragliche Stelle gar nicht. (Hienach sind die Angaben von Schöll 3. S. 415 und Gräße 2, 1, 1 S. 494 in den betreffenden Punkten zu berichtigen.) Was nun die Beurtheilung des Stückes nach inneren Gründen betrifft, so läßt sich die Verwandtschaft der in ihm ausgesprochenen Gedanken, ja auch der Wendungen mit manchen Ausführungen des Epiktet nicht verkennen; vgl. bes. diss. 1, 4, 12 f.; die Vermuthung, daß er der Urheber sei, ist darum wol erklärlich. Indeß bleibt es doch sehr auffallend, daß Epiktet in einer verlornen, vereinzelten Stelle *συνείδησις* nennen soll, was er sonst nie so, wohl aber anders bezeichnet. In der oft angeführten Aeußerung darüber, daß die reuevolle Selbsterkenntniß die Thür zur Philosophie sei, braucht er das Wort *συναίσθησις*, gerade wie man anfänglich unsicher und wechselnd *συνείδησις* brauchte: *συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.* Ebenso Oenomans, wo er die Freiheit durch den Hinweis auf die Zurechnung beweisen will; vgl. Zeller 3, 1 S. 662 A. 2; S. 691 A. 4. Sonst, wie in der oben erwähnten Ausführung werden nach der Redeweise seiner Schule dem *δαίμων* dieselben Aussagen beigelegt. Vgl. übrigens auch Brandis 3, 2 S. 620.

γωγῷ παρεδόθησαν (Schwgh. παρέδοσαν) ἐπιβλέποντι πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι· ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν. ταυτῆς οὖν τῆς φυλακῆς μηδαμῶς καταφρονητέον, ἐπεὶ καὶ (τῷ) θεῷ ἀπάρεστον (Schwgh. —τοι) καὶ τῷ ἰδίῳ συνειδότι ἔχθρας ἐσόμεθα. (Man hat die Wahl, mit Gesner, dem die meisten folgen, ἐχθροί zu lesen, oder das von Schweigh. vermuthete δι' zu ergänzen.) Hier liegt die Versuchung gewiß am nächsten, für die verschiedenen nahe beieinander verwendeten Formen auch eine unterschiedene Bedeutung zu suchen; man könnte die pädagogische Hut der ἔμφυτος συνείδησις in dem lautwerden der Gesetzesforderung finden, und das ἴδιον συνειδός, welchem man (je nach der Lesart) durch Feindschaft misfällig wird, oder (wahrscheinlicher) durch Misachtung feindselig gegenübertritt, als Bezeichnung des „qualificirten Bewußtseins", des nach der Handlung laut werdenden Urtheiles fassen. Allein schon die Wendung: τῷ συνειδότι ἐχθρός fordert augenscheinlich den Begriff des ständigen, eine bestimmte sittliche Stellung innehaltenden Bewußtseins und die Nebeneinanderstellung von θεός und συνειδός wird sich mit dem Verhältnisse des letzten zum λόγος bei Philon vergleichen lassen; ebensowenig bestätigt die Vergleichung verwandter Ausführungen die Vermuthung in Betreff der ἔμφυτος συνείδησις. Das klingt doch deutlich an den συμπεφυκὼς ἔλεγχος des Philon mit seiner νουθεσία u. s. w. an, und würde mithin nicht über das „nachfolgende" Gewissen hinausführen. Indeß andererseits läßt sich ja nicht verkennen, wie sehr dieses Stück sonst und eben hierin mit stoischen Lieblingsmeinungen zusammenstimmt. Man könnte hier mit

---

625 f. Auf den Wechsel der beiden Wortformen, der auf den ersten Blick etwas befremdendes hat, wird man nach dem S. 31 und eben über Philon beigebrachten, namentlich für die Zeit des entwickelten Sprachgebrauches nichts zu geben haben. Unter den spätesten Neuplatonikern schreibt Simplicius συνειδός, der Moralist Hierokles συνείδησις s. Wetsten. N. T. z. Röm. 2, 15. — Uebrigens bietet die vorhergehende Erhebung Grund genug, um wenigstens darauf zu verzichten, daß man auf dieses Bruchstück weittragende Schlüsse für den Sprachgebrauch und die Anthropologie der Stoa, auch ihrer späteren Anhänger baue. Mir scheint das Fragment jener späteren Zeit zugewiesen werden zu müssen oder zu können, wo man längst alles in einander mischte; wo der Dämon der Stoiker wie bei Plutarch platonisirt wurde, — wo dann der Neuplatoniker Simplicius den Epiktet neben dem Aristoteles kommentirte; — wo Einflüsse des Philon wahrscheinlich und selbst Einwirkungen christlicher Schriftsteller nicht unmöglich sind.

Jahnel und R. Hofmann die Fortbildung der συνείδησις des Chrysipp zu dem sittlichen Lebenstrieb bezeugt finden. Noch bestimmter wird man an die Ausführungen von dem δαίμων erinnert, dessen Wacht uns der Gott übergeben, und von der ἔμφυτος ἔννοια als Grundlage sicheren Urtheiles in sittlichen Dingen.[1]) Ist es nun etwa an dem, daß die Stoiker in ihrer bildlichen Rede von dem Wächteramte, über Philon hinausgehend, neben die zeugende und urtheilende Thätigkeit des Gewissens auch eine für das handeln im voraus gesetzgebende gestellt haben?[2]) Um eine klare und verläßliche Antwort zu gewinnen, muß vor allem die Frage scharf gestellt werden. Wo richterliches Urtheil laut wird, da liegt immer ein Gesetz, ein Maßstab zu Grunde; wird man nun inne, daß die Erinnerung an das eigene böse thun immer auch eine συνείδησις τοῦ μύσους d. h. ein Bewußtsein um die verbrecherische Handlung eben als Verbrechen ist, so muß man von selbst dazu kommen, diese Erinnerung ein richtendes Urtheil zu heißen; man ist auf die unverwüstliche Urtheilskraft in unserem inneren gestoßen, die einen festen Maßstab in sich trägt. Aber damit ist noch gar nicht gegeben, daß man von diesem Gesetze auf anderem Wege etwas erfahre, als durch jene Urtheile, die sich immer auf bestimmte vollzogene Handlungen und aus ihnen folgende innere Zustände beziehen. Es ist nicht mit einem Schlage zugleich die Erfahrung und Erkenntniß davon gesetzt, daß dem nachfolgenden Gewissen ein vorangehendes zur Seite, oder richtiger voranstehe. Die Frage muß daher nicht dahin gehen: vertritt der Wächter bei den Stoikern ein Gesetz, sondern: hält er nach ihnen dem Menschen ein solches „treibend oder zurückhaltend" (R. Hofm. S. 18) vor, ehe sie handeln? Epiktet weiß nur von einem steten Zuschauen des Wächters, in Folge dessen man nichts unbeobachtet thun kann. Simplicius handelt öfter von der pädagogischen Aufgabe der Selbstbewachung, immer aber richtet er das hauptabsehen auf die Anerkennung der eigenen Fehler. Seneka sieht

1) ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ καὶ πρέποντος καὶ ἀπρεποῦς καὶ εὐδαιμονίας καὶ δυστυχίας καὶ προςήκοντος καὶ ἀποβάλλοντος καὶ ὅτι δεῖ ποιῆσαι καὶ ὅτι οὐ δεῖ ποιῆσαι, τίς οὐκ ἔχων ἔμφυτον ἔννοιαν ἐλήλυθεν; Ep. diss. 2, 11, 3. Ueber den δαίμων ib. 1, 14, 11 f. Vgl. Jahnel S. 33 und die weiteren Belege S. 23 f.

2) So scheint R. Hofm. S. 17 f. die Sache anzusehen; denn wenn „Normsein und Richtersein" „die Doppelseite (?) im Wesen des Gewissens" bilden sollen, so kann das erste nur auf das sog. vorangehende Gew. bezogen werden, da übrigens auch das „Richtersein" ohne „Normsein" unmöglich ist.

in dem Wächter stets nur den Zeugen, der auf Grund seiner stetigen Beobachtung uns die unserem verhalten entsprechende Behandlung zu Theil werden läßt.[1]) Ueberall handelt es sich mithin nur um das

1) Ep. nennt den ἑκάστου δαίμων den ἐπίτροπος des Menschen, der ruhelos und unbetrüglich als sorgsamer Wächter des Auftrages wartet, welchen Zeus ihm gegeben; zur Bestärkung fügt er hinzu, man solle nicht meinen, allein zu sein, wenn man die Thüre hinter sich geschlossen und Finsterniß gemacht hat: Gott ist drinnen und euer δαίμων, καὶ τίς τούτοις χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν τί ποιεῖτε; diss. 1,14. — Ep. manuale 5 (Schw. 3 S. 10): ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς· ἠργμένου παιδεύεσθαι, τὸ αὑτῷ· πεπαιδευμένου τὸ μήτ' ἄλλῳ μήθ' ἑαυτῷ. Dazu Simplic. (Schw. 4, 116 f.) οἱ δὲ ἀρχόμενοι καὶ τὸν παιδαγωγὸν (sc. τὸν λογον) ἤδη προςδιανεστάμενον ἔχουσι καὶ τὸν παῖδα ὑπακούειν ἀρχόμενον· διὸ κἂν ἁμαρτάνωσί τινα, καὶ τίς ὁ ἁμαρτάνων αἰσθάνονται καὶ ἐκείνῳ ἐγκαλοῦσι καὶ οὐκ ἄλλῳ τινί. Zu man. 60 (Schw. S. 470 f.) ὥςπερ ἐν τῷ περιπατεῖν φυλάσσομεν τὸ σῶμα, οὕτως ἐν τῇ ἐξόδῳ τῶν κατὰ βίον ἔργων τὴν λογικὴν ψυχὴν τὴν κατὰ φύσιν ἡγεμονοῦσαν ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ ζώῳ . . φυλάσσειν· ἵνα μὴ λάθῃ ἑαυτήν . . κἂν γὰρ συμβῇ τις ὀλίγος ὄλισθος, παραφυλαττόντων ἡμῶν, ῥᾳδίως αὐτὸν ἐπανορθοῦμεν. Es handelt sich also immer um die Selbstbeobachtung, die stetige Kontrolle über den Wandel. Synonym zu παραφυλάσσειν wird παρατηρεῖν gebraucht. Vgl. die Stellen in denen Simpl. συνειδός braucht. — Diesen Betrachtungen dürfte die Auffassung der Pädagogie zu Grunde liegen, wonach sie eben wesentlich im strafen und nicht im vorsorglichen ausbilden, mehr im abschneiden der Auswüchse als im leiten des Wachsthums besteht: ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται. Man erinnert sich der Auffassung der Thora als Pädagog bei Paulus und dieselbe empfängt von hier aus einiges Licht. Der Zusammenhang, in welchen sie Gal. 3, 22 f. gestellt ist, sollte davon abhalten, diese Gedankenreihe von der anderen ganz abzulösen, die ihre Spitze Röm. 3, 20 in dem διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας findet. Der Apostel hat dabei im Sinne, daß das Gesetz mit seiner Strafdrohung, während es die Sehnsucht nach Erlösung weckt, zugleich die äußerste, die Bekehrung erschwerende ἀνάχυσις des Lasterlebens hindert; wie denn die Reformatoren diese Gedanken nach Augustins Vorgange (Böhringer, d. Kirche Christi u. s. w. 1, 3, 1845 S. 684) in der Lehre von dem ersten Brauche des Gesetzes wieder in Umschwung brachten; vgl. für Luther Frank, Theol. d. Concordienformel 1861, 2 S. 389 f.; Calvin instit. 2, 7, 10, vgl. 3, 3. — — Seneka: quid agis? quid machinaris? quid abscondis? custos te tuus sequitur . ., puta tibi contigisse ut oculos omnium effugias, demens: quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam? fragm. 14 ed. Haase; (dieses Herausgebers Rückweis in dem index 4 S. 505 hat sich Jahnel S. 32 angeeignet „fragm. 14 nominatur custos perpetuus"; diese Formel stammt also nicht, wie es nach R. Hofm. S. 17 scheinen muß, von Seneka selbst.) Ist hier das begleitende Bewußtsein als Zeuge gemeint, so erscheint ep. 41 sacer intra nos spiritus

wache begleitende Bewußtsein, mit dem die peinliche Gewißheit des unausbleiblich erfolgenden Richterspruches gegeben ist; um jenes auf Grund innerer Augenzeugenschaft zum Zeugen wider sich selbst werden müssen, das συνειδέναι ἑαυτῷ sc. ἀδίκημα. Man halte nur vor Augen, wie dies Urtheil, das als solches ja immer ein folgendes ist, doch oft genug noch während der nun unaufhaltsam im Vollzuge begriffenen That erfolgt; das ist die Erscheinung, um derentwillen die Moralisten den an sich unhaltbaren Begriff der conscientia concomitans erfunden haben. Jenseit des diakritischen Punktes, den die Handlung des Entschlusses bildet, gibt es nur noch Beurtheilung der verlaufenden That; diesseits wäre der warnende oder mahnende Erzieher zu suchen. Diese Arbeit wird aber in dem besprochenen Bruchstücke so wenig wie bei den aufgeführten Stoikern unter dem φυλάττειν zu verstehen sein; die Feindschaft gegen das Gewissen kann nur darein gesetzt werden, daß man den steten Zeugen gewissermaßen abzuschütteln sucht und damit die Strafe des Pädagogen herausfordert. Für eine Sinnunterscheidung beider Formen schwindet mithin jeder Anhalt. — Gewiß kann und soll nicht geleugnet werden, daß in jener Pädagogie die strafende Zucht mit der mahnenden und warnenden zusammen fließt;[1]) ebenso wenig, daß die Stoiker ein lenkendes Gesetzesbewußtsein gekannt haben. Da überdem die Einsicht sich ungesucht aufdrängt, daß das nachher laut werdende Urtheil auch schon vorher, nemlich gegenüber der blos vorgestellten That sich müsse geltend machen können, womit dann im Grunde das vorangehende Gewissen gewonnen wäre, — so scheinen wir vielleicht hier zu scharf zu scheiden. Allein wir haben unseren guten Grund für diese peinliche Genauigkeit. Es gilt ja festzustellen, welche innere Erfahrung

---

sedens, ganz wie bei Epiktet; es heißt von ihm auch: dat consilia magnifica et erecta; aber die hier einschlagende Wendung lautet: malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Wacht und Beobachtung fällt also zusammen, und dabei ist nur von einer Rückwirkung gegen unser Verhalten die Rede. Ja, die Bedeutung des Pädagogen wird wiederholt in die Beobachtung gesetzt: aliquis vir bonus nobis eligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo spectante faciamus. hoc Epicurus praecepit. custodem nobis et paedagogum dedit nec immerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit, ep. 11, 8 f. vgl. ep 25, 5 f.

1) vgl. Ariston . . locum (philosophiae moralis) qui monitiones continet sustulit et paedagogi esse dixit, Seneca ep. 89, 13 cf. ep. 94 4, al.

es gewesen ist, um derentwillen der Name συνειδός in seiner besonderen, der ethischen Bedeutung ausgeprägt worden ist. Das wird nur dann gelingen, wenn klar gelegt wird, für welchen Inhalt derselbe den Schriftstellern passend erschien. Die Philosophen haben jene Gedanken vom Wächteramte u. s. w. ausgebildet, ohne sie zunächst an diesen Namen zu knüpfen, wie aus der oben betonten Ungebräuchlichkeit desselben bei den Stoikern erhellt; setzten sie denselben hinterher in Beziehung dazu, so wird die Bedeutung, in welcher der Volksmund ihnen denselben entgegenbrachte, mit Zuversicht bestimmt werden können, wenn man feststellt, für welche Seite ihrer Anschauung er ihnen zu passen dünkte. Und wenn sie nun bei der erziehenden Bewachung, welche das Bruchstück der συνείδησις beimißt, vornemlich an die bezeugende und bestrafende Beobachtung dachten, so muß der landläufige Name ihnen nicht bequem gelegen haben, um ihn zur Bezeichnung des leitenden Bewußtseins um das Naturgesetz zu verwenden. Auch Simplicius spricht ja nur von dem urtheilenden συνειδός. Das einzige Beispiel davon, daß die Stoiker einen gewissermaßen technischen Gebrauch von dem Worte gemacht hätten, könnte in zwei Monostichen gefunden werden, welche unter dem Namen des Menander überliefert sind, aber ihm ab und der jüngeren Stoa zu gesprochen sind von Jahnel S. 21 (aus Meineke fragm. com. graec. IV, p. 340f. v. 597. 654). Wenn es da heißt: βροτοῖς ἅπασιν oder ἅπασιν ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός, so läßt sich ja das freilich schwer anders verstehen, als von dem Gott, den man nach Epiktet im inneren trägt und nährt; aber weiteres läßt sich aus den kurzen Sätzen doch nicht mit irgend welcher Sicherheit entnehmen. Hat man mit der Rückführung derselben auf stoische Kreise recht, dann scheint uns hier der Zusammenhang mit Chrysipp das nächstliegende; damit wäre aber auch die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß hier συνείδησις in eben der unausgeprägten Bedeutung, wie bei jenem Philosophen gebraucht sei;[1]) es ist die Vernunft, welche das κατὰ φύσιν ζῆν ermöglicht. Weil aber diese Verwendung des Wortes für eine eigenartig stoische Anschauung nicht im Zuge des gemeinen Sprachgebrauches lag, eben darum werden sich die Stoiker desselben fast gänzlich enthalten haben.

---

1) Als auslegende Parallele scheint das bekannte Wort des Seneka dienen zu können: non sunt ad coelum elevandae manus . . prope est a te deus, tecum est, intus est. ep. 41. Ganz ähnlich erscheint bei ihm und bei Cicero ausnahmsweise conscientia verwendet; s. unten.

So hat denn weder den Philon seine Logosspekulation und seine ihr entsprechende Anthropologie noch die Stoiker ihre Lehre von dem ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ in des Menschen Seele dazu geführt, der συνείδησις eine andere Thätigkeit beizulegen, als die *des bezeugenden Urtheiles über das eigene sittliche Verhalten.* Wie anders die neuere Philosophie und Theologie! wie verschieden wird da der Begriff des Gewissens bestimmt, gewandt und verwandt! Die Vergleichung erbringt, wie uns bedünken will, einen überführenden Beweis für die Sprödigkeit jener volksthümlichen Vorstellung bei den alten. Der Inhalt des Wortes hat noch keine scharfe begriffliche Fassung gewonnen, wie sie allein die Wissenschaft darbieten kann; trotzdem ist er für die verbreitete Denkweise in so bestimmte Grenzen eingeschlossen, daß die Philosophen nicht versucht sind, ihm einen anderen unterzuschieben. Darin liegt ein vernehmlich redendes Zeugniß für die Macht der Erfahrung, die sich aufdrängte und in diesem Worte ihren Ausdruck fand. Behält man das im Auge, so gewinnen die Spuren von der Entstehung des Namens durch den Volksmund und der Nachweis seiner unveränderlichen Gebundenheit an den Sinn des sogen. nachfolgenden Gewissens erst wirkliche Bedeutung. Und für diese Festigkeit der zu Grunde liegenden Anschauung, aber auch für die Unsicherheit der begrifflichen Namensprägung, welche den Ursprung aus der alltäglichen Rede verräth, haben wir noch zwei Belege anzufügen: die übliche Uebertragung der beurtheilten Beschaffenheit des Bewußtseins*inhaltes* auf das Bewußtsein selbst und die von den Griechen als solche anerkannten Synonyme.

Unsere wissenschaftliche Verhandlung, zumal wenn sie in dem sogenannten „vorangehenden“ Gewissen das „primäre“ erkennt,[1]) kann in den Wendungen wie „gutes und böses Gewissen“ nur eine uneigentliche Redeweise sehen und hat immer einige Mühe, den Uebergang von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes zu diesem nach ihrem Urtheile im Grunde unberechtigten Gebrauche zu finden. Es ist bemerkenswerth, daß auch die philosophischen Schriftsteller des Alterthumes wie Philon, Plutarch, Simplicius diese Zusammensetzungen nie brauchen. Dagegen führt das Gewissen im Volksmunde sein Leben vornehmlich eben in diesen Formeln, die sich mannigfaltig abwandeln. Ihr Stammbaum ist leicht zu belegen. Aus dem συνειδέναι ἑαυτῷ φαῦλα διαπεπραγμένῳ

1) wie *Schlottmann*, üb. d. Begr. d. Gew. Dtsch. Ztschr. 1859.

(Stob. tit. 24) wird zunächst ἡ τοῦ φαύλου συνείδησις (Phil. Mang. II, p. 659) und der Fortgang zu τὸ φαῦλον συνειδός läßt sich wenigstens aus der späteren Gräcität belegen: κατήγορον τοῦ φαύλου συνειδότος (τὸ φαῦλον συνειδός) ἔνδον ἔχουσα (Ps. Basil. vol. 2 p. 615 B. cf. Steph. thes. s. v.); da die Zusammenstellung kein Vorbild im N. Testamente hat, wird man sie nicht der kirchlichen Sprache vorbehalten wollen; sie wird nur zufällig in den älteren Zeugen fehlen. Eben daher dürfte es sich erklären, daß ἡ πονηρὰ συνείδησις nur im N. Testamente gelesen wird; dafür finden sich: ἀνόσιος, ἄδικος, ἀπρεπής, andererseits mehrfach ἀγαθή, καθαρόν, auch εὐγενής.[1]) Und zwar handelt es sich nicht etwa nur um den frischen Abdruck der jüngst vollbrachten That im Bewußtsein, sondern um dessen dauernde Bestimmtheit; nirgend aber dienen die Wendungen dazu, die Gesinnung in ihrer sittlichen Richtung zu bezeichnen.[2]) So ausschließlich steht also

---

1) Die Belege S. 33. 30, auch noch weiter unten. καθαρ. Jos. Bell. Jud. I 23, 3 Wetst. N. T. z. 1 Tim. 3, 9. — εὐγενής: Herodian. ἱστορ. 7, 1 (rec. J. Becker. 1835) schildert den Maximin beim Antritte seiner Herrschaft und erzählt, weil man seine Herkunft von den Heerden gekannt, habe er alle Freunde seines Vorgängers von sich entfernt, μόνος εἶναι βουλόμενος ἐν τῷ στρατῷ καὶ μηδένα αὐτῷ παρεῖναι ἐκ συνειδήσεως εὐγενοῦς κρείττονα, ἀλλ' ἵν' ὥσπερ ἐξ ἀκροπόλεως μηδένος αὐτῷ παρόντος ᾧ νέμειν αἰδῶ ἀνάγκην ἔχοι, τοῖς τῆς τυραννίδος ἔργοις σχολάζοι. Man könnte zweifeln, ob εὐγενής hier im sittlichen Sinne gemeint sei, und nicht vielmehr das gehobene Bewußtsein edler Abkunft bezeichnen solle; indeß es möchte doch dem Zuge der ganzen Stelle mehr entsprechen, daß das nach beiden Seiten wendbare Wort mit Absicht gewählt ist, um die edle Gesinnung als selbstverständliche Aeußerung des Geburtsadels der niedrigen Gesinnung des Emporkömmlings entgegenzustellen. In ähnlichem Doppelsinne scheint Cicero das Wort ad Att. 13, 21, 7 zu brauchen.

2) Cremer a. a. O. S. 6 will in ἀγαθὴ συνείδησις das Wohlbefinden, die Unversehrtheit, in πονηρὰ σ. den üblen Zustand ausgedrückt finden, nicht „böses“, sondern „schlechtes“ Gewissen; „dadurch wird die große Schwierigkeit gehoben, daß dem Gewissen selbst sittl. Qualitäten beigelegt werden, während es doch nur von denselben afficirt ist, und es erklärt sich, warum man wol sagt ein gutes, böses, schlechtes, reines, versöhntes, aber nicht ein heiliges, unheiliges, gerechtes, ungerechtes Gewissen.“ Nun hat man aber ebenda, von wo der ganze Sprachgebrauch seinen Ausgang genommen hat, urkundlich von einem ungerechten und unheiligen Gewissen gesprochen. Bei Dion. Hal. l. l. oben S. 33 entspricht der Versicherung der Mutter Koriolans, seine Rückkehr ins Vaterland sei ein καθαρὸν πάσης ἀδίκου καὶ ἀνοσίου συνειδήσεως genau der Bitte des Sohnes (c. 47 K. p. 160). μὴ παρακαλεῖν εἰς ἀνοσίους πράξεις καὶ ἀδίκους. Vgl. die Korrelation zwischen ἀγαθὴ συνείδησις und ἀγαθὴ ἀναστροφή 1 Petr. 3, 16, καλή

hier unter den Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins die „qualificirende" Bezeugung der eigenen Handlungen im Vordergrunde, daß man das Bewußtsein selbst durch den beurtheilten Inhalt qualificirt heißen kann; doch tritt der ursprüngliche Zug des Urtheiles in dieser Wendung immer noch deutlich hervor, und zwar nicht allein in der Art, wie Inhalt und Bewußtsein immer nach dem scharfen entweder — oder der sittlichen Gesichtspunkte näher bestimmt werden, sondern auch darin, daß das Bewußtsein nicht als ruhendes Gedächtniß erscheint, vielmehr seine Wirkung auf die sittliche Handlung und Haltung im Sinne liegt, wie das bisweilen ausdrücklich hervorgehoben wird.[1]) So sind denn diese Wendungen einerseits nur unter der Voraussetzung zu verstehen, daß der besondere Gewissensbegriff schon in Umlauf ist; andererseits aber wären sie ein unerklärbares Willkürspiel des Sprachgebrauches, wenn dieser Begriff der einzige oder erste den Worten innewohnende wäre; und wie man auch von der Tyrannei des stilus, selbst des rusticus, denke, — daß er ohne Logik sich bilde, meint heute wohl niemand mehr; ein verwerfendes Urtheil aber ein verwerfliches zu nennen, das ist der Logik und der einfachen Rede gleich unmöglich. Nun redet jede Zunge, die das Gewissen nennt, auch in jenen uneigentlichen Redensarten; sie müssen sich also dem redenden von selbst aufdrängen. Das versteht man nur dann, dann aber auch völlig, wenn man sich gegenwärtig hält, daß der besondere Gewissensbegriff eben durchaus der spätere ist und nirgend den weiteren des Bewußtseins ganz verdrängt hat. Ruft nun

---

συνείδησις und καλῶς ἀναστρέφεσθαι Ebr. 13, 18. Es ist ganz deutlich, daß die Bestimmung einfach von der Handlung auf das Bewußtsein übertragen wird. So wird von Oekumenius ἀγαθὴ συνείδ. einfach aufgelöst: οἱ συνειδότες ἑαυτοῖς ἀγαθὰ τουτέστι οἱ βίου ἀντεχόμενοι ἀμώμου. Weiß Petr. Lehrbg. 1855 S. 315 N. — Man sieht, wie die Schwierigkeit, welche Cremer empfindet, nur aus der späteren Erwägung von einer vorgefaßten Begriffsbestimmung aus entsteht. — Wie sich der Begriff des guten Gewissens im Zusammenhange mit der N. Testl. Glaubensgewißheit eigenthümlich bestimmt, muß für die Erklärung des viel älteren allgemeinen Sprachgebrauches zunächst ganz außer Betracht bleiben.

1) Vgl. was oben S. 33 zu Dion. Hal. von der das Gefühl bewegenden Macht dieses Bewußtseins gesagt ist; sodann besonders die S. 30 besprochenen Gnomen des Bias und Periander; ferner: ὑπὸ συνειδότος ἐπαρρησιάζετο ἀγαθοῦ Pausan. 7, 10, 10 ed. Dind. 1845 p. 333. τὸ ἄρχειν ἀδίκων ἔργων οὐκ εὐγνώμονα ἔχει τὴν πρόσκλησιν, τὸ δὲ τοὺς ὀχλοῦντας (der Cäsar fordert seine Soldaten zum Kampfe gegen die angreifenden Barbaren auf) ἀποσείεσθαι ἔκ τε τῆς ἀγαθῆς συνειδήσεως ἔχει τὸ θαῤῥάλεον καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἀδικεῖν ἀλλ' ἀμύνεσθαι ὑπάρχει τὸ εὔελπι Herod. l. l. 6, 3, 4.

derselbe Namen, unter dem man jene urtheilende Bezeugung zu verstehen sich gewöhnt hat, immer auch seinen ursprünglichen Sinn, den der bloß festhaltenden Bezeugung, der Erinnerung vor die Seele, dann liegt der Uebergang vom qualificirenden Urtheile zu dem abspiegelnden Bewußtsein nahe genug; und wenn die Spiegelung unter dem Eindrucke der so unerbittlichen und haarscharfen Qualifikation sich vollzieht, so muß die Uebertragung der näheren Bestimmung von dem Inhalte auf die Gedankenform, welche überall üblich ist, in diesem Falle besonders entsprechend sein; es ist noch natürlicher zu sagen: gutes und böses sittliches Bewußtsein, als: fromme Gedanken, schöne Empfindungen, weil eben dies sittliche Bewußtsein so lebhaft den Unterschied von gut und bös vorhält, und sich, so zu sagen, indem es abspiegelt, selbst qualificirt. Demgemäß begegnet uns in der mehrfach erwähnten Erzählung des Dionys von Koriolan zuerst die Bedeutung: Erinnerung, kurz darauf *πᾶσα συνείδησις ἀνόσιος καὶ ἄδικος.* Wenn derselbe Schriftsteller das durch Unwahrhaftigkeit herbeigeführte *μιαίνειν τὴν αὑτοῦ συνείδησιν* von sich abwehrt, so weiß man kaum, soll man hier Gewissen oder Bewußtsein übersetzen; und ebenso, wenn es bei Josephus heißt *καθαρὸν τὸ συνειδός.* Aber die bezeichnende bildliche Rede stellt den fraglichen Rückgang von einer Bedeutung zur andern deutlich vor Augen: der vom klaren Spiegel zu Gesichte gebrachte Fleck erscheint als in dem Spiegel fest haftender Fleck, befleckt ihn; was als Befleckung des Menschen erkannt ist, haftet als Befleckung an seinem Selbstbewußtsein.[1])

Dergestalt weist der Gebrauch, welcher auf den ersten Blick der am schärfsten geprägte zu sein scheint, durchaus auf die Fortdauer einer gewissen Dehnbarkeit der Begriffsgrenzen. Dieser Unsicherheit entspricht es denn auch, daß in der besonderen Bedeutung neben den besprochenen Worten noch spät Synonyma im Gebrauch sind. Wenn der Sprachforscher aus der älteren Zeit z. B. *σύννοια* und *μνήμη* nennt,[2]) so

---

1) S. 30 wurde bemerkt, das N. Testament lehne sich an die Volksrede an; man beachte wie häufig in ihm diese prädikativen Wendungen sind, und daß es in der oben besprochenen bildlichen Rede genau mit Dionys zusammentrifft Tit. 1, 15; man wird (trotz Hitzig und Holzmann) kaum annehmen wollen, daß der Vf. des Titusbriefes sich zuvor durch die Beschäftigung mit der literärkritischen Schrift des Dionys für seine Aufgabe geschult habe.

2) Nägelsbach, nachhom. Theol. 1857 S. 338 und 340; vgl. die Nebeneinanderstellung von *μνήμη* und *συνειδός* bei Plutarch, mor. 556

ist noch bei den jüngsten heidnischen Schriftstellern *σύνεσις* in entsprechendem Sinne im Gebrauche und wird von den Sammlern unbefangen als Synonym anerkannt, indem sie solche Stellen unter den oben S. 31 Anm. 3 angeführten Titeln mit aufführen. Allerdings meint Jahnel S. 37 f. nachweisen zu können, man habe hier kein eigentliches Synonym vor sich; wenn Philostrat unbestreitbar vit. Apoll. Tyan. 7, 7 *ξύνεσις* in dieser Bedeutung brauche, so habe er, mit dem mangelnden Sprachsinne späterer, sich durch das Misverständniß eines Dichterwortes leiten lassen, auf das er hindeutet. Es sind die seit Stobäus oft angeführten Verse des Euripides: *Μενέλ. τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος; Ὀρ. ἡ σύνεσις ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος* Orest. 396. Gewiß liegt hier der Gewissensbegriff vornehmlich im Objektsatze; das schließt indeß nicht aus, daß sich der allgemeine Begriff von *σύνεσις* nach einer Seite hin im Gebrauche so specialisiren konnte, um allein aussagen zu können, was hier doch immer pleonastisch ausgedrückt ist. Wenn nun Polybius in einem Bruchstücke zu 18, 26 schreibt: *οὐδεὶς γὰρ οὕτως οὔτε μάρτυς ἐστὶ φοβερὸς οὔτε κατήγορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις ἡ ἐγκατοικοῦσα ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς*, so ist das Zusammentreffen mit den bekannten Aussagen über die *συνείδησις* allerdings überraschend; aber ohne textkritische Stütze dies Wort hineinzusetzen, ist man so lange nicht berechtigt, als sich eine passende Bedeutung des anderen nachweisen läßt. Da nun die alten selbst darunter die urtheilende Einsicht verstanden, so ist die gelegentliche Verwendung zur Bezeichnung der Selbstbeurtheilung wol erklärlich. Herodian, der von der *ἀγαθὴ συνείδησις* den getrosten Muth ableitet, sagt im Widerspiel *ὑπὸ τῆς τῶν ἔργων συνέσεως ἐλαυνόμενος* 4, 7, 1, wie Plutarch: *ἐλαυνόμενος τῷ συνειδότι τοῦ πράγματος* Popl. 4. Und kann Stobäus a. a. O. die Verse anführen (ob sie von Menander herstammen oder nicht): *ὁ συνιστορῶν αὑτῷ τι, κἂν ᾖ θρασύτατος, ἡ σύνεσις αὐτὸν δειλότατον ποιεῖ*, so zeugt der Inhalt derselben für sein gutes Recht, die bestrittene Synonymik anzunehmen.[1]) Dieselbe ist aber insofern noch

---

oben S. 32. Vgl. über die Verwandtschaft von Bewußtsein und Erinnerung in der alten griechischen Psychologie Schlottmann d. Vergängliche u. d. Unvergängl. i. d. menschl. Seele nach Aristoteles. Osterprogr. 1873 S. 51.

1) Soweit unsere Kenntniß reicht, wird das urtheilen immer in der *σύνεσις* mitgedacht, wo die Eigenthümlichkeit des Wortes im Unterschiede von seinen Synonymen betont ist. So in der Lehre von den dianoetischen Tugenden bei

besonders unterrichtend, als es die Thätigkeit des Urtheilens ist auf welche die Synonyma übereinkommen. Man kann nach dem Sachbefunde nur Cremer zustimmen: „in συνείδησις findet die Vorstellung das passende Wort, um das in Betracht kommende Bewußtsein des Menschen um sein Verhalten (μνήμη), sowie die Einsicht in das Verhältniß desselben zur Verpflichtung [1]) (σύνεσις) nach seiner Erscheinungsform auszudrücken, wie es das Subjekt selbst zum Zeugen (wider sich selbst μάρτυς, κατήγορος, ξύμμαχος) macht.“ Nur hätte er συνειδός hinzufügen sollen, denn „passend“ waren beide Worte gleichmäßig um

Aristoteles, auf welche Jahnel selbst hinweist; vgl. Brandis a. a. O. 2, 2 S. 1447 ff. Dem leitenden Vermögen, der φρόνησις, unter- oder eingeordnet, ist dort eth. Nic. 6, 11 die σύνεσις, wie auch die γνώμη mit der Beurtheilung der Sachlage betraut: ἡ σύνεσίς ἐστιν . . περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστὶν, οὐκ ἔστι δὲ ταυτὸν σ. καὶ φρ., ἡ μὲν γὰρ φρ. ἐπιτακτική ἐστιν . . ἡ δὲ σ. κριτικὴ μόνον. Darauf blickt deutlich die Umschreibung des Zonaras zurück λογικὴ διάγνωσις ἢ κρίσις ὀρθὴ περὶ τῶν ὑφ' ἑτέρων λεγομένων αἱρετῶν ἢ φευκτῶν Steph. s. v. Unbestimmter lautet die des Suidas (ebenda): ἐπίληψις τῶν πραγμάτων, womit die Synonymik zwischen συνείδησις und μνήμη zu vgl. Nach Steph. s. v. sagt Demosthenes 1394, 4: ἔστιν ἁπάσης ἀρετῆς ἀρχη μὲν σύνεσις, πέρας δὲ ἀνδρεια· καὶ τῇ μὲν δοκιμάζεται, τί πρακτέον. Aehnlich verwenden die LXX σύνεσις verbunden mit σοφία zur Uebersetzung von מַדָּע und חָכְמָה 2 Par. 1, 10 f. Dan. 1, 17. Hier scheint σύνεσις die Bedeutung mit φρόνησις ausgetauscht zu haben. Allein bei den LXX ist der Sinn der urtheilenden Einsicht nicht ausgeschlossen, und dem Demosth. handelt es sich klärlich nur um den Gegensatz der inneren Handlung und der äußeren wirksamen That oder um den des theoretischen und praktischen; überdem liegt in dem δοκιμάζειν nothwendig ein Urtheil mit darin. Ausgeschlossen bleibt nur gleichmäßig das ἐπιτάσσειν, die Bedeutung einer antreibenden, zum handeln bewegenden Thätigkeit in der Seele. Mit dieser Ausnahme zeigen diese Beispiele freilich die ganze Unsicherheit und Weite, welche psychologische Namen im gemeinen Sprachgebrauch zu haben pflegen; da liegt denn auch der Uebergang von dem Urtheile über τὰ πρακτέα zu dem über τὰ πεπραγμένα, zu der sittlichen Selbstbeurtheilung gewiß nicht so weit ab, daß man ihn leugnen dürfte, wo der Sprachgebrauch ihn augenscheinlich gemacht hat. Vgl. R. Hofm. S. 15 Anm. 2 und Cremer a. a. O. Jahnel s. o. S. 29 stützt sich darauf, daß die Stelle des Polyb bei Livius 33, 28 übersetzt sei; ist eine Nachbildung wirklich anzunehmen, so ist der Anklang doch nur ein so ohngefährer, daß das den Römern so überaus geläufige Wort conscientia sich von selbst als durchaus zutreffende Sinnwiedergabe von σύνεσις erklärt; der Rückschluß auf συνείδησις in dem Wortlaute des Musters ist daher überaus gewagt.

1) nur dieser Ausdruck läßt sich beanstanden; „Pflichtverletzung“ trägt in das ἀδίκημα der alten doch wohl etwas ihnen fremdes ein.

ihrer Abstammung von dem συνειδέναι ἑαυτῷ τι willen. Es ist eine irrige Behauptung, daß erst das N. Testament „für die substantielle Selbständigkeit des Gewissens im Menschen in συνείδησις einen Ausdruck gefunden, der über τὸ συνειδός, das bei dem Resultat der Thätigkeit stehen bleibt, weit hinausliegt".[1]) Die griechischen Geschichtschreiber werden ihre Bevorzugung des Substantiv doch nicht aus dem N. Testament gelernt haben sollen, während der Jude Philon den heidnischen Gebrauch vorgezogen hätte. Eben er ist zugleich der Zeuge dafür, daß das substantivirte Particip nicht erst allmählich den entwickelteren Begriff von dem Substantiv überkommen habe, wie denn schon er, und nicht erst die kirchlichen Schriftsteller, trotz seiner Vorliebe für das feinere συνειδός gelegentlich die Worte abwechseln läßt.[2])

Demgemäß darf man das Ergebniß rücksichtlich der Bedeutung dahin zusammenfassen: beide Formen werden (nachweislich seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert) ohne bemerkbaren Unterschied weit überwiegend zur Bezeichnung des bestimmten, (zumeist auch) abschätzenden, jeweiligen oder bleibenden Bewußtseins um das eigene frühere Verhalten gebraucht.

Nicht die Philosophie ist es gewesen, welche den weiten Begriff des Selbstbewußtseins in einen terminus technicus umstempelte; und wenn doch etwas dem ähnliches uns vorliegt, so hat eine nicht zu verkennende Erfahrung, die viele im eigenen inneren gemacht, nach einem Ausdrucke gedrängt und ihn gefunden; da ist es schließlich nicht unwichtig zu fragen, welcher Art diese Erfahrung zumeist gewesen, d. i. in welcher Richtung das Urtheil der abschätzenden Erinnerung überwiegend laut geworden ist? Die Antwort läßt sich am leichtesten geben, wenn

---

1) v. Zezschw. a. a. O. S. 53. 55. Die Meinung fließt aus mangelnder Kenntniß, denn es liegt zu Tage, daß συνείδησις „dem bibl. Sprachgebrauch verwandt" nicht nur in einer einzigen Stelle bei Diodor vorkommt.

2) Die abgelehnte Meinung spricht Cremer aus. Könnte man bei dem S. 36 an erster Stelle angeführten Bruchstücke die Wahl der Form συνείδησις einer umgestaltenden fremden Feder zurechnen, so bietet doch der Text deter. potior. 182 M. I p. 219 dieselbe ganz wie die andere gebraucht: οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγχόμενοι. Und während Philon durchweg gerade die Form συνειδός unverkennbar — mit Cr. zu reden — zur Bezeichnung des „bleibenden Bewußtseins, wie es das Subjekt zum Zeugen macht" verwendet, kann man in diesen beiden Stellen am ehesten an das „durch das jedesmalige Verhalten qualificirte Bewußtsein" (s. S. 33) denken; so unbegründet ist die versuchte Unterscheidung beider Worte hinsichtlich der Bedeutung.

man nachsieht, ob, mit der volksthümlichen Wendung zu reden, das böse oder das gute Gewissen mehr hervortrete? Und die Entscheidung fällt ohne Zweifel für das anklagende Gewissen aus. Nach dem obigen werden wir die Synonyma mit in Betracht ziehen dürfen. Schon Platon gibt dem Geiste des gemordeten bei der Verfolgung des Mörders die *μνήμη* als *ξύμμαχος* in dessen eigenem Herzen bei, lg. 9, 865. Verschieden äußert sich die Vorahnung unausbleiblicher Strafe, welche mit dem von der Unthat überführenden Bewußtsein erwacht. Im Buche der Weisheit wirft es sein Furcht erregendes grelles Licht auf die Schicksale; darin wird man den Juden erkennen, der aus der Thora den allmächtigen Vergelter kennt.[1]) Philon, der ja auch nur von der überführenden Zucht des Gewissens weiß, sieht die Strafe fast allein in der Züchtigung, welche das anklagende Bewußtsein selbst als Richter über die Seele verhängt, und die dann freilich auch im äußeren sich abspiegeln mag. In diesem Sinne heißt das Gewissen bei ihm und anderen *κριτὴς ἀδέκαστος, μάρτυς φοβερός, κατήγορος δεινός* u. drgl. Je weniger die vergeltende Gerechtigkeit im Weltlauf zu erschauen war, um so entschiedener betonen die edleren Heiden ihre Unausweichlichkeit in der verborgenen Welt der Gedanken und Gefühle. In einem ergreifenden Gemälde schildert Plutarch, wie das Gewissen die Reue wirkt, die unentfliehbare und jedes Unglück an Empfindlichkeit übertreffende Pein.[2]) An die Gestalt des Orest, den Euripides durch die Deutung seines Erlebnisses zur typischen Gestalt für die Gewissensqual gemacht, lehnt Philostrat seine Schilderung von dem *ἔλεγχος* der *ξύνεσις*; und als Gegenstück stellt Diodor jenem den Alkmäon zur Seite, der *τὴν μητέρα ἀνεῖλε καὶ διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη* (vgl. S. 48 und S. 32). Dies überwiegen des anklagenden Bewußtseins spricht sich zuletzt auch darin aus, daß bei dem

1) vgl. E. Nägelsbach, d. B. d. Weish. in Herzog Real=Enc. 17 S. 622 f.

2) Stob. l. l., nach der Randbemerkung aus de tranquill. animi: *τὸ συνειδὸς οἷον ἕλκος ἐν σαρκὶ τῆς ψυχῆς τὴν μεταμέλειαν αἱματόουσαν ἀεὶ καὶ νύσσουσαν ἐναπολείπει. τὰς μὲν γὰρ ἄλλας ἀναιρεῖ λύπας ὁ λόγος. τὴν μετάνοιαν αὐτὸς ἐργάζεται δακνομένην σὺν αἰσχύνῃ καὶ κολαζομένην ὑφ' αὑτοῦ. ὡς γὰρ οἱ ῥιγοῦντες καὶ πυρετοῖς δακνόμενοι τῶν παῦτα πασχόντων ἔξωθεν ὑπὸ καύματος ἢ κρύους μᾶλλον ἐνοχλοῦνται καὶ κάκιον ἔχουσιν· οὕτως ἐλαφροτέρας ἔχει τὰ τυχηρὰ τὰς λύπας ὥςπερ ἔξωθεν ἐπιφερομένας. τὸ δὲ „οὔτις ἐμοὶ τῶν ἄλλος ἐπαίτιος ἀλλ' ἐγὼ αὐτὸς“ ἐπιθρηνούμενον τοῖς ἁμαρτανομένοις ἔνδοθεν ἐξ αὐτοῦ βαρύτερον ποιεῖ τῷ αἴσχρῳ τὸ ἀλγεινόν.*

συνειδέναι ἑαυτῷ τι ohne weiteres *κακόν* ergänzt wird (S. 25). Eben dieser Gebrauch führt uns indeß darauf, daß man auch von einem freisprechenden Gewissen zu berichten hatte, denn er findet sich besonders häufig in negativer Fügung.[1]) Allerdings zeugt ja gerade dieser verneinende Ausdruck, daß sich immer von selbst der Gedanke an das Böse als Inhalt des *συνειδέναι* vordrängt und bestätigt die obige Aussage; und das liegt auch zu Grunde, wenn das Sprichwort das gute Gewissen als Grund von *τὸ περὶ βίον ἄφοβον* oder der *ἐλευθερία* nennt S. 30. Indeß unter den ältesten Beispielen hören wir schon: *συνειδέναι τί μοι δοκεῖς σαυτῷ καλόν; μῶν ἐκ καλῶν εἶ κἀγαθῶν* Aristoph. equ. 184. Und wie man bei Plutarch *ἐλαύνεσθαι ὑπὸ τοῦ συνειδότος τοῦ πράγματος* unbedenklich übersetzen mag: getrieben vom bösen Gewissen, so ist bei ihm das Bewußtsein eigener Tugend gemeint, wenn er sagt, das *θαῤῥεῖν* in Mitten guter Menschen *ἔχει τινὰ τοῦ συνειδότος ἐκβεβαίωσιν* mor. 85 C.[2]) Neben den Wahnsinn, dem das böse Gewissen entgegentreibt, stellt Philostrat die lieblichen Träume mit denen das gute den schlafenden umgibt.[3]) So hat sich auch das stolze befriedigte Selbstbewußtsein in diesen Ausdruck hineinlegen können.[4])

1) Plat. resp. 1, 331 *τῷ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστιν.* Stob. l. l. *τὸ μὴ συνειδέναι αὑτοῦ τῷ βίῳ ἀδίκημα μηδέν, ἡδονὴν πολλὴν ἔχει.* (Antiph.) — *Σωκράτης ἐρωτηθεὶς, τίνες ἀταραχῶς ζῶσιν, εἶπεν· οἱ μηδὲν ἑαυτοῖς ἄτοπον συνειδότες.* — *τίς ἧττον φοβοῖτό τι ἢ θαρσοίη μάλλιστα, ἢ ὅστις αὑτῷ μηδὲν συνηδείη κακόν* (Diog.) — *ζηλοῦτε μὴ τοὺς πλεῖστα κεκτημένους, ἀλλὰ τοῖς μηδὲν κακὸν σφίσιν αὑτοῖς συνειδότας* (Isocr.).

2) vgl. Simplic. *ὁ ἀπολογούμενος καὶ μὴ τῷ ἑαυτοῦ συνειδότι ἀρκούμενος* S. 37.

3) *ἢν χρηστὰ ἕληται ὁ νοῦς, πέμπει ἤδη τὸν ἄνδρα ἡ ξύνεσις εἰς πάντα ἱερὰ ... ἐφυμνήσει δὲ αὐτῷ κ. καθεύδοντι περιστᾶσα χόρον εὔφημον ἐκ τοῦ τῶν ὀνείρων δήμου.* s. S. 48.

4) Vilmar a. a. O. S. 99 sagt: „von einem guten Gewissen als dem Bewußtsein erfüllter Pflicht redet das griechische Alterthum, so viel ich weiß, niemals; nur von einem anklagenden und verurtheilenden, höchstens von einem lossprechenden Gewissen." Sehen wir von der oben beanstandeten Einführung des Pflichtbegriffes ab, so wird es sich fragen, was unter Alterthum zu verstehen sei. Ist die klassische Zeit gemeint; — sie nennt das Gewissen überhaupt nicht; aber sie weiß doch nicht nur von dem *οὐδὲν ἑαυτῷ συνειδέναι*, sondern auch von einem befriedigten Bewußtsein; zum obigen fügen wir noch den Spruch: *δεινὸν ἄρ' ἦν ἡνίκ' ἄν τις ἐσθλὸς ὢν αὑτῷ συνειδῇ* (Stob. l. l.), den die Herausgeber dem Sophokles zuschreiben. Das *γνῶθι σαυτόν* verstand man doch auch dahin:

Aber den ersten Anstoß und den immer regen Antrieb hat die wachsende Aufmerksamkeit doch von der schmerzlichen Erfahrung des unausweichlichen ἔλεγχος empfangen.

Es ist oben die Vermuthung ausgesprochen, daß auf die Wendung des Sprachgebrauches auch ein fremder Einfluß gewirkt haben könne, nehmlich das Vorbild der lateinischen Sprache. Auf den ersten Anblick hat das etwas befremdendes, da man so sehr daran gewöhnt ist, in der Kunst der Schriftsteller und Denker die Römer als abhängige Schüler von Hellas zu kennen. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß es sich hier nicht um ein Erzeugniß jener Kunst handelt; ebensowenig hat der fragliche Begriff in der älteren griechischen Literatur eine häufige Verwendung gefunden; Philon, der dem Zeitpunkte und der Ausbildung nach in diesem Punkte voransteht, wird gewiß nicht als Vorbild römischer Schriftsteller betrachtet werden können; die ihm folgenden sind aber schon der Blüthe der lateinischen Prosa gleichzeitig, oder gehören der Mehrzahl nach jener Entwickelung an, innerhalb deren nur noch von einer griechisch-lateinischen Bildung und Literatur geredet werden mag. Findet man nun den Gebrauch von conscientia bei Cicero nicht minder ausgebildet als den von συνειδός bei Philon, und hat erst Seneka diesen Begriff in das stoische philosophiren eingeführt, so wird schon hiedurch eine Abhängigkeit der Römer von den Griechen in diesem Betracht mehr als zweifelhaft. Freilich, daß conscientia von den Römern in demselben besonderen Sinne gebraucht worden sei, ehe sie mit griechischer Rede vertraut wurden, läßt sich aus Schriftstellern ihrer Zunge nicht belegen; aber es bedarf dessen auch nicht; der lateinische Sprachgebrauch trägt den ausreichenden mittelbaren Beweis in sich.

Wie verwachsen conscius und conscientia mit allem lateinischen reden und denken sei, davon geben die reichen Stellensammlungen bei

---

θεώρει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τὰς σαυτοῦ πράξεις, ἵνα τὰς μὲν καλὰς ἐπισκοσμῇς, τὰς δὲ αἰσχρὰς καλύπτῃς (ib. T. 21 περὶ τ. γνῶθι σ. S. 394 — dem Bias beigelegt). Gleichartiges wird sich wol reichlich beibringen lassen. Aus der späteren Zeit ist der Gegenbeweis oben genügend geführt; und zwar auch dafür, daß ἀγαθὴ συνείδησις nicht nur „reines“ Gewissen d. h. lossprechendes bedeute. — Allerdings liegt auch etwas richtiges in der erörterten Bemerkung; aber eben nur, wenn sie, wie geschehen, eingeschränkt wird; das ist aber oben bereits ausgesprochen und wird in anderem Zusammenhange noch mehr ins Licht treten.

Forcellini und Geßner einen Eindruck.[1]) Während die Worte den griechischen genau entsprechen und in den Hauptpunkten die Wendungen der Bedeutung mit dem oben angegebenen Gange übereinstimmen, fällt zunächst der Unterschied ins Auge, daß in dem Maaße als die Verbalfügung dort häufiger ist, sie hier zurücktritt. Adjektiv und Substantiv sind dagegen gleich geläufig und theilen auch die Entwickelung des Gebrauches und der Bedeutung; dieselbe geht von der des mitwissens aus und löst sich auch kaum je davon los. Es ist das mitwissen mit einem anderen aus Erfahrung und zwar eigentlich zufolge der Gemeinschaft mit dem Urheber des Gegenstandes, von dem man weiß; daher ergibt sich einerseits die Vertraulichkeit, die Abgeschlossenheit des Verhältnisses,[2]) andererseits die Fähigkeit Zeuge zu sein, Mittheilung zu machen.[3]) Wie Demosthenes sich auf das *συνειδός* der Mitbürger beruft, redet Cicero die Richter an: testarer publicanos, excitarem negotiatores, vestram etiam conscientiam implorarem, Flacc. 38 (c. 16).[4]) Die öffentliche Verbrennung der Schriften

1) Die nur ihren Angaben entlehnten Anführungen sind unten durch F und G bezeichnet.

2) mihi et in publica re socius et in privatis omnibus conscius et omnium meorum sermonum et consiliorum particeps Cic. ad Att. 1, 18, 1. quidam etiam carissimorum conscientiam reformidant Seneca ep. 3, 4. — me tacitam conscius urit amor Ovid. her. 4, 52. maxima beneficia . . . saepe intra tacitam duorum conscientiam latent Sen. benef. 3, 10, 1.

3) conscius omnis abest Ov. met. 4, 63. Hieran knüpfen sich eine Menge dichterischer Wendungen, in denen die Dinge als Subjekt oder Objekt personificirt werden: conscia fibra deorum Tib. 1, 9, 3 (Forcell.: exta, quae manifestant voluntatem deorum). gens nascenti conscia Nilo Lucan. 1, 10 (F.). nox conscia sacris Ov. met. 6, 588. Hierhin wird auch zu zählen sein, wenns im Schwur heißt per superos et conscia numina veri Virg. Aen. 2, 141.

4) Es ist hier eine Berichtigung am Platze. In der Polemik gegen Epikur sagt Cicero: ex eo quod eam voluptatem, quam ommes gentes hoc nomine appellant, videtur amplexari saepe vehementius, in magnis interdum versatur angustiis, ut hominum conscientia remota nihil tam turpe sit, quod voluptatis causa non videatur esse facturus. deinde ubi erubuit — vis enim est permagna naturae — confugit illuc etc., fin. 2, 9, 28. Jahnel findet p. 42f. hier einen Beleg dafür, daß Cic. wie die Stoiker den Begriff des Gewissens durch natura bezeichnet habe; wenn er dann consc. im Drucke sperrt, so hat er dies Wort augenscheinlich in diesem Sinne verstanden und in natura sachlich wieder aufgenommen gesehen. R. Hofm. S. 21 entwickelt seine Ansicht, daß dem Cic. das Gewissen der Ausdruck des eingebornen Gesetzes sei (wovon unten) und schließt: „falsche Autoritäten verdrängen das Gewissen (fin. 2, 22) und bewirken,

über Pätus und Helvidius erklärt Tacitus: illo igne .. conscientiam generis humani aboleri arbitrabantur, Agric. 2. An diese Bedeutung schließt sich dann der Gebrauch, in dem conscius den eingeweihten und zwar weitaus überwiegend im kriminellen Sinne bezeichnet; so neben testis Cic. Coel. 22, 55 fin. 2, 16, 53; namentlich aber im Sinne der Mitschuld, die man sich, seis auch nur durch die Kunde von der Sache, aufgeladen hat: ad Her. 2, 5, 8 Ov. amor. 2, 2, 17. 18. 27. qui tam audacis facinoris mihi conscius sis Terent. Phorm. 1, 3, 4 Sall. Cat. 25 Liv. 33, 28; neben dem Genitiv kommt auch der Dativ vor, z. B. huic facinori tanto tua mens liberalis conscia .. esse non debuit Cic. Coel. 21, 52; dieselbe Verbindung findet man in der bekannten Schilderung der Gewissensangst bei Lukretius, nach der richtigen Interpunktion: at mens sibi, conscia factis, praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis 3, 1016 f.;[1]) zugleich haben wir hier die eine Brücke vor uns, auf welcher conscius den Sinn: schuldbewußt gewinnen konnte, wenn wir den völlig entsprechenden Gang in Betreff von conscientia im Auge behalten. Die kriminelle Wendung tritt am klarsten hervor, wenn Cicero von einem scelus conscientiae redet Coel. 21, 52[2]) oder wenn das Argument zu Quintilians de-

---

ut hominum c. etc."; da in uns. St. durchaus nicht von falschen Autoritäten die Rede ist, kann er nur die Verdrängung des Gewissens darin gefunden haben. Beide haben die Stelle misverstanden; schon der Plural hominum, während das gedachte Subjekt des Satzes durchweg im Singular steht, mußte darauf führen, daß von der Schaam vor den Mitwissern gesprochen wird; vgl. noch: qui satis sibi contra hominum conscientiam saepti esse et muniti videntur, deorum tamen horrent, fin. 1, 16, 51. Uebrigens hat schon Geßner die Stelle an den richtigen Platz gestellt; trotzdem ist sie bei den Moralisten, immer in der dargestellten Weise misdeutet, sehr beliebt geblieben.

1) vgl. die Bemerkung von Straube zu Plat. Phaed. 92 oben S. 23.

2) Wenn Cicero auf die Anschuldigung: Caesarem meo consilio interfectum antwortet: quis meum in istius gloriosissimi facti conscientia — v. l. societate — nomen audivit (Phil. 2, 11, 25 ed. Orelli), so erklärt die Neigung des gewählten Latein für Abstrakta diese Stelle völlig; die von den Lexicis gegebene Bedeutung societas facti ist ganz überflüssig. Vgl.: consilia conscientiasque eiusmodi facinorum supplicio dignas iudicare, Cic. Cluent. 20, 56: nicht nur der Vollzug, sondern auch die Pläne zu und die Fälle von Mitwissenschaft an solchen Verbrechen. Ferner: quamvis capite defectionis ablato, manebat plerisque militum conscientia Tac. hist. 1, 5. — Zu welcher Wunderlichkeit man kommt, wenn man sich um die Entwickelung der Bedeutungen eines Wortes nicht kümmert, möge Stäudlins Bemerkung S. 16 zeigen:

clam. 307 angibt: conscientiae sit actio, reus est conscientiae; ed. Burm. p. 599. Der Uebergang zu ihr ist bei Tacitus sehr ersichtlich; da er so viel von Verbrechen zu erzählen hat, sind die eingeweihten auch zumeist mitschuldige annal. 2, 40 simulata conscientia adire aliquem. 77. 4, 3. 6, 4. 21. 12, 67. 13, 12. Nach Justins Erzählung (31, 4) hatten die Karthager die Gesandten des verbannten Hannibal vor den Senat gezogen, und dergestalt waren dessen Glieder über die kriegerischen Pläne des Antiochus unterrichtet; darum berathschlagten sie darüber, ob sie davon Meldung nach Rom thun sollten behufs des purgare publicam conscientiam. Liegt hier schon der Uebergang von verschuldendem mitwissen zu dem Bewußtsein um Mitschuld nahe,[1]) so vollzieht er sich mittels des conscium esse sibi alicuius rei, sein eigener mitwissender, d. h. sich bewußt sein; ganz unbestimmt in den bekannten Versen des Ovid conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra Pectora pro facto spemque metumque suo, fast. 1, 485 f. cf. Cic. Tusc. 2, 4, 10 numquam me vitae nimis cupidum fuisse.[2]) In der gedrängten Rede der Dichtung kann sibi ausfallen: conscia virtus, die ihrer selbst bewußte Kraft Virg. Aen. 12, 668. virtus conscia laudis (quae scit laudem sibi deberi) Senec. Herc. Oet. 1207 (F.). conscius, in culpa non scelus esse sua Ov. trist. 5, 4, 18. conscia mens recti famae mendacia ridet, fast. 4, 311. lupus conscius audacis facti Virg. Aen. 11, 812. Häufiger sind die Fälle, in denen die in dem letzten Beispiele schon hervortretende Bedeutung „schuldbewußt" sich durch die nähere Bestimmung ergibt Hirt. bell. gall. 8, 44; mit dem Genitiv culpae, peccati etc. Cic. offic. 3, 18, 73 Ov. amor. 2, 7, 11 Caes. bell. gall. 1, 14 Senec.

„unter Gewissen versteht Cic. übrigens zuweilen das mitwissen anderer an einer Unternehmung oder That, ja die Gesellschaft der mitwissenden." Klingt dies tertianerhaft, so beruhen einige oben und unten herausgehobene Misverständnisse auf demselben Vorurtheil, als heiße consc. immer Gewissen.

1) Sehr entschieden klingt das mitwissen mit an oder vor, wenn Livius den Kamill in einer Anklage des Volkes wegen impietas sagen läßt: illud se tacere, conscientiam suam non pati, quod die Beute an liegenden Gründen nicht zum Weihezehnten herangezogen sei, 5, 25.

2) Daß es je schlechtweg „genau wissend" bedeute, läßt sich schwerlich belegen; von den angeführten Stellen ist selbst in der Beschwörung: si qua pios respectant numina, siquid Usquam iustitiae est et mens sibi conscia recti, Aen. 1, 607 f., doch nicht nur die Kenntniß des rechten, sondern zugleich die Theilnahme an demselben gemeint; eher wie wir sagen: Rechtsbewußtsein; s. o. S. 28.

Phoen. 216 (F.). Schließlich kann Verkehrssprache und Dichtung auch den Genitiv entbehren; conscius heißt ohne weiteres: schuldbewußt in den so oft angeführten Worten des Plautus: nihil est miserius quam animus hominis conscius, Most. 3, 1, 13; vgl. pudor serus conscios vultus tegit Senec. Herc. fur. 692 (F.). omnes strepitus conscius pavet, id. Hippol. 495 (F.). Und diese Bedeutung ist für die besprochene Wortfamilie so sehr die üblichste geworden, daß das entsprechende conscire sibi nur in ihr vorkommt, wie Forcellini nach Anführung des Horazischen hic murus aheneus etc. epist. 1, 1, 60 f. bemerkt: alium huius verbi usum non facile invenies. — Auf welchem Wege conscientia den Sinn von sibi conscire gewinnt, davon zeigt der Sprachgebrauch die deutlichen Spuren. Sallust braucht animus conscius und conscientia gleichbedeutend Cat. 14 u. 15; zwischen beiden steht aber animi conscientia in demselben Sinne Cic. fin. 2, 16, 53. Dies ist zunächst nur Umsetzung des Infinitiv in das Nomen, mit dem Sinne: im einzelnen Falle einer Sache inne werden; daher, im Unterschiede von fremder Mittheilung, etwas sich selbst eingestehen müssen: man erfährt von der Verstimmung der Umgebung cum ex aliorum obiectationibus, tum ex domestico iudicio atque animi conscientia Caes. bell. civ. 3, 60; — so wird der Inhalt der jeweiligen conscientia angegeben: illum (dicere), me animi conscientia, quod Phameam destituissem, de se suspicari Cic. Att. 13, 49, 2; und eben deshalb kann es aliquam conscientiam Quint. decl. 335 (Burm. 690) und conscientias animi (neben cogitationes malae terrentes) geben Cic. Rosc. Am. 24, 67. Dem entspricht es, wenn derselbe μιαίνειν τὴν συνείδησιν umschreibt: conscientiae labes in animo habere, off. 3, 21, 85. So ist denn die andere und nach Geßner häufigere Grundbedeutung des Wortes neben Mitwissenschaft die: certa apud animum nostrum nostrorum factorum scientia. Allerdings wird die scientia nicht nur auf facta einzuschränken sein. Denn, da das mitwissen mit sich selbst über einzelne Fälle hinausgeht, so tritt der allgemeinere Begriff „Bewußtsein" ein, und in dies fällt ja alles hinein, was einen dauernden Eindruck hinterläßt, auch Zustände und Lagen. So schreibt Trajan an Plinius: quum haberent conscientiam conditionis suae (scirent, se esse servos), ep. 10, 39. Plankus rühmt gegen den Cicero dessen consilia .. plena fidelitatis, quam ego ex mea conscientia melior, fam. 10, 4 d. h. doch aus dem Eindrucke der davon ehedem gemachten Erfahrung. Quintilian sagt von den schlechten

Lehrern, sie beschränken sich auf Privatunterricht ex conscientia suae infirmitatis, inst. 1, 2. ed. Bip. 1784 p. 20. vgl. illi, conscientia quid abesset virium, detractavere pugnam Liv. 3, 60. Daran knüpft sich dann gelegentlich ein Gebrauch, bei dem nur die Bedeutung memoria oder scientia zu passen scheint, z. B. nemo regum diutius amissae fortunae conscientiam retinuit Flor. 2, 12, 10 (F.); unde haec illis tanta modestia, nisi a conscientia virium et nostrarum et suarum Liv. 8, 4; oder wenn Seneka das Paradoxon: omnia sapientis sunt erklärt: regio more cuncta conscientia possidet .. universa in imperio eius (Caesaris) sunt, in patrimonio propria .. sic sapiens universa animo possidet, iure ac dominio sua, benef. 7, 6, 2 f. Indeß in allen uns bekannten Fällen ist die Wahl dieses Wortes doch wohl immer dadurch bedingt, daß zugleich die innerste Betheiligung ausgedrückt werden soll, wie wir überall am besten mit Bewußtsein übersetzen werden.[1]) In dem letzten Beispiele aus Seneka tritt der Gegen-

1) Auch an den Stellen, wo Forcell. meint sich mit der Bedeutung notitia begnügen zu sollen, ist die Wahl des Wortes nicht etwa bloß durch die Neigung veranlaßt, für abgegriffene Worte farbigere zu suchen, um dem müden Ohre der späteren durch gezierte Ueberladung zu schmeicheln, sondern es läßt sich, meines wissens, überall die Absicht oder das unwillkürliche bestreben nachweisen, die Rückbeziehung auf das selbst und die Betheiligung desselben mit auszudrücken. Domitian empfängt Tac. Agric. 39 den Agrikola fronte laetus pectore anxius. Inerat conscientia, derisui fore nuper falsum e Germania triumphum .. at nunc veram victoriam .. celebrari. ib. 42: salarium non dedit .. ex conscientia ne quod vetuerat videretur emisse; er war sich seiner Schwäche bewußt und in diesem Bewußtsein sieht er das öffentliche Urtheil voraus, vor dem ihm bangt, und nimmt es sich zu Herzen. Nur ein Lateiner und nur Tacitus kann so prägnant reden. Plinius theilt hist. nat. 33, 3 mit: die luxuriösen Weiber hingen ihre Perlenketten auch im verborgenen um, ut in somno quoque unionum (Solitärperlen) conscientia adsit, doch eben die eitelstolze Freude daran. Derselbe erzählt in seiner gesuchten Redeweise ib. 7, 30, der Komiker Menander habe die Einladung von Fürsten ausgeschlagen; beides, Aufforderung und Ablehnung sei ein Zeugniß seiner Größe; das geringere habe er von den Fürsten empfangen, maius (testimonium) ex ipso regiae fortunae praelata literarum conscientia, nicht seine Geistesbildung — die hätte er ja am Hofe nicht eingebüßt, — sondern das stolze Bewußtsein um sein literarisches Verdienst in seiner Selbstgenugsamkeit. Nur wenn man die Stelle nicht nachgelesen hat, kann man die ungeheuerliche Uebersetzung wählen „centralorganische(!!), umfassende, gründliche Kennerschaft;“ — denn Kennerschaft ist selbst für die Logik eines späten Lateiners kein testimonium. Die von Kluge Jahrb. f. deutsche Theol. 1874 S. 123 f. 477 f. gemachten Bemerkungen in ihrer Unkenntniß und

satz des innerlichen, gedachten und der äußeren Wirklichkeit hinzu; ähnlich wenn derselbe von dem gratus homo, der sich auf die dankbare Gesinnung beschränkt, sagt: hic intra conscientiam clusus est, ib. 4, 21, 2. Damit sind wir aber bei dem allerdings weitaus häufigsten Gebrauche, wie ihn Geßner bestimmt: Bewußtsein um unsre Handlungen, natürlich einschließlich der rein innerlichen, der Gesinnungen, Entschlüsse u. s. w. Verba cessent licet, si quemadmodum debemus adfecti sumus, conscientia eminebit in voltu, ib. 2, 25, 2. Wenn der Empfänger nicht dankt, erfreut den Geber sterilis beneficii conscientia, ib. 4, 11, 3. Wie sich dann der Uebergang zu der Verwendung, wo wir unbedenklich Gewissen übersetzen, ganz von selbst macht, zeigt folgende Stelle: triplex (Phidiae) fructus est operis sui. unus conscientiae: hunc absoluto opere percipit. alter famae, tertius utilitatis.. Sic beneficii fructus primus ille est conscientiae. hunc percipit, qui quo voluit, munus suum pertulit, ib. 2, 33; cf. satis in ipsa conscientia pulcherrimi facti fructus erat Cic. Phil. 2, 44, 114.

Immerhin wird man überall den Uebergang der Bedeutung von Bewußtsein zu Gewissen und zwar sowohl zu gutem als zu bösem Gewissen fließend finden. Ciceros stolzes Bewußtsein von seinen den Freunden geleisteten Diensten oder seiner klar vorausschauenden Politik fam. 7, 5, 2 und 4, 3, 1, steht ebenso auf der Grenze wie des Syphax egregia conscientia saepe repetiti regni paterni Liv. 29, 33. Allerdings wird das Bewußtsein der weisen Politik zum guten Gewissen des wohlverdienten Bürgers (c. praeclara) Cic. Att. 10, 4, 5. Den letzten Sinn drücken deutlich die näheren Bestimmungen aus: rectae voluntatis, fam. 6, 4, 2; optimae mentis, Brut. 71, 250; bene actae vitae conscientia multorumque bene factorum recordatio iucundissima est, Cato 3, 9.[1]) — Ebenso ist der Gang in der anderen Richtung: es ist zunächst nur von den Folgen trotzenden Muthes für die Aequer die Rede, wenn es heißt: conscientia contracti culpa periculi Liv. 3, 2; und wenn Jugurtha bei Sallust timidus et ex conscientia diffidens rebus suis genannt wird c. 32, so ist wahrscheinlich das Bewußtsein seiner, freilich verschuldeten, üblen Lage gemeint; vgl.

Willkürlichkeit haben mir die Sorge vollständig genommen, daß die Ausführlichkeit obiger Untersuchung und Darlegung überflüssig sein möchte.

1) Vgl. μνήμη und συνειδός oben S. 32 und 47 und die Synonymik von memoria in der Bedeutung „Bewußtsein".

Tac. Agric. 16: tenentibus arma plerisque, quos conscientia defectionis et proprius ex legato timor agitabat. Der beigefügte Genitiv bestimmt dann den Sinn: culpae Liv. 28, 19; delicti Sall. Iug. 27; flagitii Tac. hist. 4, 41; peccatorum Cic. Par. 5, 4; sceleris, Verr. 23, 57, 130; maleficiorum, Par. 2, 18; de culpa Sall. Cat. 35. Endlich bezeichnet conscientia allein, wie conscire sibi und conscius, überwiegend oft und bei vielen Schriftstellern das Schuldbewußtsein: Cic. convictus conscientia, Cat. 2, 6, 13. 3, 5, 10. Pis. 18, 43. Mil. 23, 61. conscientiae angor, lg. 1, 14, 40, wo auch die wiederkehrende Entgegensetzung mit den Furien, vgl. Rosc. Am. 4, 66. 67. Par. 2, 18. — Hor. epod. 2, 29. Sall. Cat. 15. Iug. 85, 26 (cum .. me maledictis lacerent, non placuit reticere, ne quis modestiam in conscientiam duceret). Liv. conscientia ictus 33, 28. ad Her. signa conscientiae (erubuisse, expalluisse etc.) 2, 5, 8. conscientia exterritus Plin. epist. 1, 5. Tac. hist. 3, 10. Curt. 5, 11. 3, 6 (F.). Senec. clem. 1, 9, 9. Quint. inst. 5, 13 (Bip. p. 351). declam. 335 und 1.[1]) Es ist nach allem bisherigen selbstverständlich, daß der Zusammenhang diese bestimmte Bedeutung an die Hand geben muß; können doch die Worte, nahe zu einander gestellt, durch alle Bedeutungen von dem bloßen mitwissen bis zum Schuldbewußtsein spielen, wie z. B. in der S. 49 Anm. angeführten Stelle bei Livius. Dadurch wird dann erklärlich, daß sich auch die bestimmte Bezeichnung einstellt, wenngleich nicht eben häufig: bona Tac. Agric. 1. Quint. inst. 6, 1 (Bip. 352). optima Plin. ep. 1, 12. ingens, id. paneg. 67, 7;[2]) mala Sall. Iug. 62; sordida Apul. 9 (Wetst. N. T. 1 Cor. 8, 7); über Seneka weiter unten.

Diese Uebersicht, ohne diesen Zweck in ihrer Eingänglichkeit entbehrlich, wird wohl zur Ueberführung davon ausreichen, wie Wort und Begriff dem Sinne und Geiste des Volkes und seiner Rede ganz als ursprüngliches Eigenthum gehören. Sodann erhellt, daß die dargelegte

---

1) Vgl. die Bemerkung von Schulting bei Burm. p. 19; doch vermischt Sch. an einigen Stellen die Bedeutungen: Verbrechen der Mitwissenschaft und Schuldbewußtsein.

2) ingenti conscientia Caesar pacisceris cum diis, ut te si mereberis servent, cum scias an merearis neminem magis quam deos scire. Hier steht ingens entweder gesucht für optima, oder es soll die Stärke und Zuversichtlichkeit betont werden, vgl. etwa Sen. ep. 111: qui philosophiam in remedium suum exercuit, ingens fit anima, plenus fiduciae, inexsuperabilis et maior adeunti.

Entwickelung der Bedeutung nur auf das sog. nachfolgende Gewissen hinausführt, d. h. auf das, ein sittliches Urtheil in sich schließende Bewußtsein um die vollzogenen Handlungen. Kannte man, wie Juvenal so ergreifend zu schildern weiß, den Zeugen in der Brust, welcher den Entschluß als That anklagt und dergestalt zum strafenden Richter wird, so daß se iudice nemo nocens absolvitur (satir. 13, 1—4. 192—8. 208—10), dann ergab sich die Erkenntniß von selbst, welche in dem Sprichwort Ausdruck fand: conscientia mille testes Quint. inst. 5, 11. (Bip. p. 315). Diese in seinem Volke wurzelnde Anschauung von der Macht des Gewissens über den Menschen benutzt Cicero als Redner: magna vis est conscientiae, iudices, et magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent qui peccarint, Mil. 23, 61. Allerdings hat er als erfahrener Mann seine Zweifel an der unbedingten Giltigkeit dieser Meinung, da der callide improbus .. animi conscientiam non curat, quam scilicet comprimere nihil est negotii, fin. 2, 16. 17, 53. 54. Ja er nennt an dieser Stelle die Gründe levia und perinfirma, auf die gestützt man versichert, die Qual des Schuldbewußtseins setze der durch den Epikureismus entzügelten Unsittlichkeit Schranken. Allein, wenn er bei seinem philosophiren die Zuverlässigkeit und Unantastbarkeit der sittlichen Wahrheit erweisen will, zieht er sich mehr als einmal eben auf jene innere Urtheilsprechung des „unmittelbaren" Bewußtseins zurück, unbekümmert darum, daß dieses nach Verschiedenheit der Verhältnisse und der Stimmungen in verschiedener Weise sich ausspreche.[1]) Die gebräuchlichste Belegstelle hiefür hat er freilich nicht ausdrücklich in eigenem Namen niedergeschrieben, sondern es ist ein Akademiker, welchen er bei Erörterung der jener Schule eigenen Leugnung der göttlichen Vorsehung mit Rücksicht darauf, daß Dionys trotz seiner Gottlosigkeit straflos geblieben, sagen läßt: invita in hoc loco versatur oratio; videtur enim auctoritatem afferre peccati; et recte videretur, nisi et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus esset, qua sublata iacent omnia. Ut enim nec domus nec res publica ratione quadam et disciplina designata videatur, si in ea nec recte factis praemia exstent ulla nec supplicia peccatis: sic mundi divina in homines moderatio profecto nulla est, si in ea discrimen nullum est bonorum et malorum, nat. deor. 3, 35, 85.

1) Brandis a. a. O. 3, 2 S. 255.

Indeß er spricht auch als seine eigene Ueberzeugung dasselbe lg. 1, 14, 40 aus; für scelera in homines et impietas gibt es keine expiatio, denn die Furien verwalten an Stelle menschlicher Gerichte das Rächeramt angore conscientiae fraudisque cruciatu.[1]) Beachtet man, daß in der ersten Stelle das pondus conscientiae als Ersatz der divina moderatio durch praemia et supplicia erwähnt wird, so ist man billig erstaunt, wie Vilmar[2]) eben hier einen Beleg für die besonders hervorzuhebende Thatsache findet, daß bei Cicero das Gewissen auch als legislatorisches Vermögen erscheint; — ganz abgesehen von der Frage, ob Cicero hier seine eigene Meinung ausspricht. Das beigefügte „u. a. St." scheint nicht mehr zu bedeuten; wenigstens R. Hofmann, welcher S. 20 bei Cicero ebenfalls den Begriff des Gewissens besonders auch „als des Bewußtseins von dem, was in jedem Falle Pflicht ist", ausgebildet findet, läßt uns den Beleg vermissen; er hätte denn unter seinen Anführungen die ersten dafür angesehen: fretus conscientia officii mei (d. h. im vertrauen auf die Dir von mir bewiesene Dienstwilligkeit) fam. 3, 17,[3]) und conscientia rectae voluntatis (welche aber als Trost der culpa gegenübersteht) fam. 6, 4; denn daß in der eben besprochenen Stelle das grave conscientiae pondus nicht die „Empfindung der Verpflichtung" schildert, „welche sich nicht von etwas objektivem (einem

---

1) Man führt die erste Stelle dafür an, daß Cicero darin seine Meinung über das Verhältniß des Gewissens zur Religion ausgesprochen (Ständl. S. 14); davon kann schon darum nicht die Rede sein, weil sie rücksichtlich der Religion nicht seine Ansicht aussprechen kann, vgl. Zeller a. a. O. S. 591 vgl. 581. Auch darf man den unbestimmten Ausdruck sine ulla divina ratione nicht übersetzen: nicht die geringste Spur von einem Gottesbewußtsein (R. Hofm. S. 84); denn es handelt sich nur um die Wirklichkeit der Handlungen der Götter und etwa die landläufigen Vorstellungen davon, keinenfalls um subjektive Religion, wie bei dem stoischen spiritus sacer intra nos sedens. Doch folgt selbst Harleß christl. Ethik 1864 diesem hergebrachten Misverständnisse.

2) a. a. O. S. 103.

3) Allerdings liest man bei Ständl. S. 15 die Uebersetzung: „weil er sich auf das Bewußtsein seiner Pflicht und guten Absicht verläßt." Es ist weder von Absicht noch Pflicht, sondern von bewiesener Freundlichkeit die Rede; gleich zuvor officiis meis efficiam; vgl. ib. 10, 11, 1. Uebrigens hält Cicero gerne seine Dienstleistungen anderen vor, z. B. dem Antonius ib. 5, 5 und dem Pompejus: nulla re tam laetari soleo, quam meorum officiorum conscientia, quibus si quando non mutue respondetur, apud me plus officii residere facillime patior, ib. 5, 7, 2.

geschriebenen Gesetze der Götter oder Menschen) ableitet", bedarf keiner weiteren Ausführung. Weit eher könnte man diesen Sinn da finden, wo Cicero die Zumuthung der Epikureer ablehnt, die eigene stabilis conscientia um der errans opinio anderer willen daran zu geben fin. 2, 22, 71. Bedeutet doch bei ihm opinio auch den sittlichen Irrthum;[1]) und demgemäß versteht R. Hofmann darunter falsche, und zwar legislatorische Autoritäten. Allein dort wird die Scheintugend (simulata iustitia), welche die Furcht vor dem Uebel erzeugt, kurz zuvor mit den Worten gemalt: malet existimari bonus vir, ut non sit, quam esse, ut non putetur; demnach wird augenscheinlich dem irrenden Urtheile der öffentlichen Meinung die unbestechliche, unwandelbare Selbstbeurtheilung gegenübergestellt.[2]) Hienach hat doch wol Jahnel Recht, wenn er S. 29 behauptet, der Begriff des Gewissens als des leitenden Gesetzesbewußtseins sei bei Cicero nicht zu finden, es wäre denn an der einzigen Stelle: de fama nihil sane laboro ... curandum enim non est. atque hoc: „in vita sua quemque a recta conscientia traversum unguem non oportet discedere" viden' quam φιλοσόφως? an tu nos frustra existimas haec in manibus habere? Att. 13, 20, 4.[3]) Unverkennbar übersetzt Cicero hier aus dem Griechischen; gegenüber einer im vertraulichen schreiben der Feder entschlüpften Schwachheit, ruft er sich die stolze stoische Verachtung der öffentlichen Meinung zurück, und bekennt sich zu dem Lehrsatze von der Folgerichtigkeit als dem Wesen der Tugend. Wenn er sagt: ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest, Tusc. 4, 15, 34 (vgl. una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia .. nihil recto rectius,

---

1) non opinione sed natura constitutum esse ius, lg. 1, 10, 28; vgl.: ita variis imbuimur erroribus ut vanitati veritas et opinioni confirmatae natura ipsa (d. h. eben das Sittengesetz, vgl. noch z. B. lg. 1, 12, 3. 3, 1. 3) cedat, Tusc. 3, 1, 3.

2) Die Bedeutung: „Kenntniß, Wissen", welche Kluge mit guter Zuversicht aufstellt, ist mithin völlig unpassend. Vgl. was weiter unten aus Seneka über den Gegensatz von conscientia und opinio oder fama beigebracht wird. In Betreff der opinio sagt derselbe: naturale est opinione hominum tangi et adversis contristari: quare mihi non permittis hunc tam honestum malae opinionis metum? ep. 116, 2; sammt der Antwort: saepe iustus esse debebis cum infamia. et tunc, si sapis, mala opinio bene parta delectet, ep. 113, 32.

3) Forcellinis Bemerkung: metonymice pro honestate seu vita cum virtute acta ist augenscheinlich schief.

Par. 3, 22), so ist recta ratio Uebersetzung von ὀρθὸς λόγος lg. 2, 4, 10. 1, 12, 33;[1]) in ganz nahekommendem Sinne hat er hier conscientia recta geschrieben, und die Erklärung dafür wird man entweder in der Unsicherheit seines philosophischen Sprachgebrauches beim Beginne seiner dahin gerichteten Schriftstellerei[2]) oder wahrscheinlicher darin finden, daß ihm auch hier nicht bloß ein regelndes Bewußtsein, sondern zugleich und vorwiegend das befriedigte Bewußtsein von seiner mit der That bewährten rectitudo oder recta ratio, seiner Folgerichtigkeit im bürgerlichen Leben, in Gedanken lag. Dieser Entgegenstellung gegen die fama vergleicht sich doch durchaus: mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo, Att. 12, 28, 2, und das ist eben die praeclara conscientia des wohlverdienten und voraussichtigen Staatsbürgers ib. 10, 4, 5. So schwebt, will uns bedünken, recta conscientia zwischen recta ratio und conscientia rectae voluntatis, fam. 6, 4, 2 in der Mitte. Ganz ebenso möchte eine Aeußerung des Seneka zu verstehen sein: der Folgerichtigkeit, in welche die stoische Ethik die Tugend setzt, scheint die mangelnde Einsicht Schwierigkeit zu bereiten; wenn der Philosoph sie löst: demens qui fidem praestat errori, ben. 4, 36, 3, so spottet der Gegner: conscientia vestra hoc loco titubat et illud superbum promissum, nunquam sapientem facti sui poenitere nec unquam emendare quod fecerit nec mutare consilium, ib. 34, 3. Gewiß fällt hier conscientia mit dem von der recta ratio erfüllten animus rectus zusammen (vgl. ep. 31, 11 ep. 66); aber es wird doch wohl zugleich das auf die Folgerichtigkeit stolze Selbstbewußtsein mit angegriffen, und gerade um dieses Angriffes willen möchte der Ausdruck gewählt sein. Man darf eben nie vergessen, daß dem Lateiner Bewußtsein und Gewissen durch keine Wortunterscheidung abgegrenzt sind, und daher jener weitere Begriff in der Biegsamkeit, die er ja auch bei uns

---

1) vgl. Zeller a. a. O. S. 205.

2) Der Brief ist v. J. 709, in welchem Jahre er anfing, Philosophie zu schreiben; in der Sprache seiner Zeit war aber conscia mens recti in verschiedener Bedeutung geläufig, vgl. Virg. Aen. 1, 607f. und Ov. trist. 5, 4, 18. — Die Vermuthung darf indeß auch aufgestellt werden, daß ihm ein wörtliches Vorbild vorlag. Stobäus hat gewiß mit Recht die Formel συνείδησις ὀρθή in dem Spruche des Periander (S. 30) gleichbedeutend mit σ. ἀγαθή gefaßt; könnte indeß nicht auch einmal συνείδησις in dem Sinne, wie Chrysipp es gebraucht hat (S. 26), in der Verbindung mit ὀρθός die Stelle von λόγος eingenommen haben? Aehnlich hat auch wohl Jahnel a. a. O. die Sache gefaßt.

hat, auftritt, wo man gewohnheitsmäßig den engeren einsetzen möchte.[1]) Behält man das im Auge, so kann eine gelegentliche scheinbare Abwandelung des Gebrauches an der obigen Behauptung nicht irre machen, da an keiner Stelle der Begriff des gesetzgebenden Vermögens klar vorliegt. Und dafür steht uns schließlich ein ganz entscheidender Beweis zu Dienst. R. Hofmann geht S. 20 f. mit Vorliebe auf die dem Cicero eigenthümliche Lehre von den angeborenen Keimen und Grundregeln der Sittlichkeit ein und findet darin eine Seite seiner Auffassung vom Gewissen. Hätten wir uns die Aufgabe gestellt, ganz im allgemeinen die Entwickelung der Erkenntniß vom sittlichen Bewußtsein zu verfolgen, so wäre gewiß diese Betrachtung nothwendig und ertragreich. Wenn indeß Cicero selbst in diesem Begriffe „die Vereinigung der legislatorischen und richterlichen Thätigkeit" vollzogen haben soll, so ist das unerweislich. Diesen Begriff mußte er doch nennen, und konnte ihn wohl nur conscientia nennen.[2]) Allerdings war diese ihm ein Beleg für das ius ex natura ortum; indeß nur durch den angor des Schuldbewußtseins, lg. 1, 13 f., mithin als aposteriorischer Erkenntnißgrund; aber nirgend nennt er sie den Quell jener notitiae parvae rerum maximarum. Und man versteht wohl, warum er es nicht thut; die parvuli igniculi gelten ihm als so ausgelöscht, ut nusquam naturae lumen appareat; mögen sie ausreichen, um zu erweisen, daß nur die vita ho-

---

1) Recht auffallend in folgender Verbindung: qui semel a veritate deflexit, hic non maiore religione ad periurium quam ad mendacium perduci consuevit. quis enim deprecatione deorum, non conscientiae fide commovetur? (schol.: quis dep. d. moveatur, qui c. f. n. commov.) Rosc. Com. 16, 46 (ed. Orelli). Dem ungefähren Sinne nach wird hier wie nat. deor. 3, 35 das grave pondus conscientiae der Rücksicht auf göttliche Strafen gegenübergestellt. Der Sprachkenner verwirft auch in dieser Fügung entschieden die Uebersetzung: fides, welche das Gewissen fordert. Genauer zugesehen kann im Zusammenhange fides nur Zuverlässigkeit in der Rede bedeuten; es genügte sachlich, um den Gegensatz zu depr. deor. zu bezeichnen; indeß Cic. will dem vergeblichen Hilfsmittel, das von außen geholt wird, ausdrücklich das eigenste innere bewegen entgegenstellen, darum fügt er den Genitiv bei: Wen wird die Beschwörung göttlicher Rache bewegen, in dessen Selbstbewußtsein Treu und Glaube keinen Platz mehr finden, qui non sibi fidei conscius sit. Die Formel conscientiae fides für fidei conscientia bezeichnet mithin die bewährte und zum bestimmenden Charakterzuge gewordene Gewissenhaftigkeit rücksichtlich der Rede.

2) So meint es wohl Hofm., da er fin. 2, 9 und 22 anführt; es ist oben erwiesen, daß beider Orten nicht vom vorschreibenden Gewissen gesprochen wird, s. S. 63 und S. 54 Anm. 4.

nesta naturgemäß sei, so begründen sie doch kein fortdauernd redendes „unmittelbares Gesetzesbewußtsein“; es sind nur Anknüpfungspunkte, während bestimmte Einsicht in Betreff von Gesetz und Pflicht nur gewonnen wird, wenn die Vernunft auf Grund einer beurtheilenden Umschau in der Erfahrung ad ea principia quae accepimus consequentia acquirit, Tusc. 3, 1 f., fin. 5, 21 f. Je selbständiger und bestimmter er die Gedanken von dem natürlichen Wahrheitsgefühl und von dem angeborenen wissen und zwar im Dienste der Sittlichkeit ausgebildet hat,[1]) um so entscheidender muß es für unsere Untersuchung sein, wenn wir ihn eben nirgend die Vereinigung zwischen dem durch Philosophie auszubildenden Gesetzesbewußtsein und dem ohne alle Ausbildung zuversichtlich und zuverlässig richtenden Bewußtsein vollziehen sehen. Die conscientia bleibt ihm überall der urtheilende Zeuge, wie in der Ermahnung: tuo tibi iudicio est utendum: tibi si recta probanti placebis, tum non modo tete viceris .. sed omnes et omnia .. laudabiliora videntur omnia quae sine venditatione et sine populo teste fiunt: non quo fugiendus sit .. sed tamen nullum theatrum conscientia maius est, Tusc. 2, 25, 63. 64. Wie an diesem Orte, so spricht sich an andern erwähnten eine stoisch angewehte Gesinnung aus; aber der Begriff des dabei verwandten Wortes conscientia bleibt der allgemein übliche.[2]) Darum können wir dem Lobe R. Hofmanns nicht beistimmen, daß „die Ansicht Ciceros vom Gewissen die höchste Stufe der Begriffsvollkommenheit repräsentirt, zu welcher sich die heidnische Anschauung zu erheben vermochte“, vielmehr steht er nach der genauen Prüfung, welche uns jene irrige Meinung abgenöthigt hat, völlig in einer Reihe mit den anderen scriptores latini, über die Jahnel treffend urtheilt: quae esset conscientiae notio non quaesivisse (eos) quidem, sed quomodo vitae consuetudo istam notionem suppeditaret, sic ea usos esse, p. 43. Und als ihr Vertreter wird er um so mehr gelten dürfen, als R. Hofmann S. 22 mit gutem Grunde bemerkt: „bei den gleichzeitigen und nachfolgenden römischen Schriftstellern finden wir nur

1) Zeller a. a. O. S. 583 f.

2) Das gilt unserer Meinung nach von allen Stellen, in denen C. nach Jahnel ex Stoicorum doctrina illa voce utitur p. 42; sie unterscheiden sich nicht von den anderen.

gelegentliche Reflexionen und zwar meist nur über Erscheinungen des bösen Gewissens."[1])

Wir könnten hier abschließen, erübrigte uns nicht noch der römische Philosoph, der neben und zum Theil vor Cicero den größesten Einfluß auf die späteren Moralisten gehabt hat, der Stoiker Seneka. Und von besonderer Wichtigkeit muß es uns sein, zu beobachten, wie zäh der volksthümliche Begriff seine Eigenart behält, auch wo er in die Werkstatt des eigentlichen philosophischen Schulbetriebes hinübergenommen wird.[2]) Die Absicht auf das sittliche Leben zu wirken veranlaßt den Seneka, dessen innere Seite sorgfältig an das Licht zu ziehen; darauf weisen ja nothwendig jene schon bei Cicero einflußreichen stoischen Sätze mit ihren Paradoxieen; so wird er dazu geführt, die einschlagenden Vorgänge des Seelenlebens häufiger zu erwähnen und in ihrer Bedeutung herauszustellen; dabei bedient er sich auch nicht selten der geläufigen Bezeichnungen bona, mala conscientia. Mag nun die Fülle der Wendungen, die bei ihm in Folge dessen das Wort dem Leser entgegen bringen, den Ordnungstrieb anreizen, es bleibt doch nicht nur überflüssig, sondern sogar irreführend, wenn man abgeschlossene Gruppen von Bedeutungen bilden will, in denen er conscientia brauche. Oben S. 54f. ist dargelegt, wie sich der Uebergang zu der besonderen Bedeutung durchaus von selbst macht. Der ganz allgemeine Begriff Bewußtsein eignet dem Worte sehr bestimmt, wo es mit animus wechselt. Aber es bekommt auch sonst nicht eigentlich eine andere Bedeutung. Das Bewußtsein ist auch die Vergegenwärtigung der eigenen Leistung, das untrügliche Gedächtniß aller Handlungen; das wird zur unwillkürlichen und unwillkommenen Erinnerung; indem dieselbe zugleich den Werth unausweichlich darstellt, gestaltet sie sich zum unentfliehbaren

1) Vgl. Jahnel: omnibus autem locis, ubi conscientiae vocabulum usurpatum est, duo distingui possunt, quorum unum est, conscientiam a Romanis cogitari ut hominum scientiam vel memoriam factorum suorum, alterum in illa fere semper positam esse sentiri vim quandam, quae ex facto ipso quasi proficiscens de eo iudicet, quae factum probet aut improbet, ex quo iudicio animi laetitia aut dolor existat, p. 41; gegen Vilmar a. a. O., nach dem bei Horaz, Juvenal u. s. w. oft weit nachdrücklicher das legislatorische Gewissen hervortreten soll.

2) Die genaue Behandlung seiner Schriften wird um so mehr am Platze sein, als die genannten Lexikographen ihn kaum berücksichtigen, Jahnel aber nicht die erwünschte Klarheit schafft, weil er durch die vorgefaßte Meinung über die stoische συνείδησις geblendet ist.

Zeugen und zum unbestechlichen Richter. Daher der Wechsel der Wendungen, wenn conscientia bald den Ort bezeichnet, wo sich das innere Leben vollzieht und verbirgt, bald sie selbst in demselben mithandelt, das Herz erfüllt und im inneren verschlossen ist;[1]) oder wenn das nackte Wort aus dem Zusammenhange die Bedeutung des befriedigten oder überführenden Bewußtseins erhält, häufiger aber die genauere Bezeichnung durch das bekleidete Wort in Anwendung des nachlässigen volksthümlichen Sprachgebrauches gegeben wird.[2]) Und wenn consc. mala, bona fast überall bestimmt dem gewöhnlichen Gebrauche gemäß die mit dem entsprechenden Urtheile verbundene Erinnerung bezeichnet,[3]) so kann es auch vorkommen, daß zunächst die Erinnerung an Erlebnisse, mit denen sich ein Schuldbewußtsein verknüpft, dann die Richtung und Stimmung des Menschen damit bezeichnet wird, ohne daß die urtheilende Erinnerung noch eigentlich dabei in Frage käme. So heißt es von den undankbaren Menschen, welche die Verdienste anderer um sie vergessen:

1) c. plena sceleribus et tormentis clem. 1, 13, 3. cf. ben. 4, 21, 2. 3, 1, 4 (s. unten). Dagegen z. B. mala facinora c'a flagellari . . . c. coarguit ep. 97, 15f. s. unten, wo auch weitere Beisp. — ipsum cor plenum bona c'a, ben. 4, 21, 6. — fr. 14. 24.

2) Man kann schwanken, ob das gute Gewissen oder überhaupt das unausbleiblich bezeugende gemeint sei, z. B. vit. beat. 20, 4 (s. unten) und die S. 59 aus ben. 4 angeführten Stellen. Dagegen boni viri famam perdidit, ne c'm perderet, ep. 81, 20. Wer verkannt wird, weil er keine Gelegenheit hat sich dankbar zu erzeigen, quid aliud sequitur quam ipsam conscientiam, quae . . una sententia vincit; gleich darauf bona c., ben. 4, 21, 5f. ex c'a tacens, clem. 1, 9, 9. – Die Belege für die ausführlichere Bezeichnung gleich unten. Besonders zu beachten ist ep. 43, 4. 5, wo sich conscientia sogleich in bona und mala zerlegt.

3) Der beste Beleg hierfür wäre die kurze Definition: c. mala turpiter factorum, bona bene factorum est memoria; Jahn. p. 31 (dem R. Hofm. S. 17 folgt) gibt sie als Anführung aus ep. 12, wo die Worte sich aber nicht finden, sondern die unten benutzte Erwähnung des Pakuv. Ein erklärliches Versehen hat hier den Vf. wohl die eigene auszügliche Bemerkung für den Text ansehen lassen; einen Anhalt für diese Vermuthung bietet die unmittelbar vorangehende Anführung aus ben. 4, 11, welche auch nur eine gedrängte Wiedergabe des Inhalts ist. — Uebrigens scheint mir mit dem obigen und folgenden die Eintheilung Jahn. p. 32: 1. hominis scientia factorum suorum, 2. animi conditio quaedam, 3. vis moralis homini insita, quae eum regit et iudicat beseitigt; gesteht er doch selbst p. 31 quamquam non omnes loci accurate inter se distingui possunt; eben darum taugt das klassificiren nicht. Was das regit angeht, so hat er keinen Beleg dafür beigebracht; über ep. 105, 7f. s. unten.

exstat apud illos vestigium certe meritorum intra malam conscientiam inclusorum, ben. 3, 1, 4. Hier ist das includere der Grund dafür, daß die conscientia eine mala werden muß; deutlich aber tritt einmal das Kennzeichen der verschlossenen Innerlichkeit als wesentlich hervor; sodann das unausweichliche Urtheil, die Anerkennung des empfangenen beneficium und damit die der eigenen Verschuldung. Dagegen wo es in Erinnerung an Pakuvius, den praeses Syriae, der jeden verschwelgten Tag mit einem βεβίωται! βεβίωται! schloß, heißt: hoc quod ille ex mala conscientia faciebat nos ex bona faciamus et in somnum ituri laeti hilaresque dicamus: vixi et quem dederat fortuna cursum peregi, ep. mor. 12, 8 f., wird man kaum noch an den Einfluß eines verurtheilenden Bewußtseins denken können. Jene Uebertragung der Bestimmtheit des Inhaltes auf das Bewußtsein selbst, der in diesen Wendungen vorgenommen wird, geht hier so weit, daß die sittliche Gesammtbeschaffenheit als Voraussetzung des Handelns so bezeichnet wird; bei der bona consc. tritt dagegen der Zug des Frieden schenkenden Urtheiles sogleich wieder hervor. Abgesehen von solchen Abweichungen herrscht aber der oben bestimmte Begriff. Die Erinnerung an das urtheilende Bewußtsein entfaltet sich farbenreich unter dem Einflusse der stoischen Lieblingslehre von der unbedingten Autonomie des sittlichen Lebens. Das gute soll nur um des guten willen ohne Rücksicht auf den Erfolg gethan, jede Anerkennung anderer verachtet und der Lohn der Thaten allein in dem eigenen Bewußtsein gesucht werden. Häufig ist bei diesem Philosophen die Entgegenstellung der fama und opinio mit der conscientia, und gerade da kann selbstverständlich das einfache Wort auftreten, handelt es sich doch allein um das unfehlbare eigene wissen von dem verhalten; nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam. populo spectante fieri credam quidquid me conscio faciam, vit. beat. 20, 4. est aliquando gratus qui ingratus videtur, quem mala interpres opinio in contrarium tradidit, hic quid aliud sequitur quam ipsam conscientiam? quae etiam obruta delectat, quae concioni ac famae reclamat et omnia in se reponit et cum ingentem ex altera parte turbam contra sentientium adspexit, non numerat suffragia, sed una sententia vincit, ben. 4, 21, 5. nemo mihi videtur pluris aestimare virtutem, nemo illi magis esse devotus quam qui boni viri famam perdidit, ne conscientiam perderet, ep. 81, 20. quilibet nostrum debuisset adversus opiniones malignas satis fiduciae habere in bona conscientia, clem. 1,

15, 5.[1]) Hier wird absichtlich auf den gegen jede trübende Beeinflussung von außen verschlossenen inneren Gerichtshof zurückgegangen; denn daß überall ein beurtheilendes Bewußtsein gemeint ist, liegt auf der Hand. Die Untrüglichkeit seines Urtheiles, welche durch den Gegensatz der durch den Schein bestechbaren opinio in das Licht gestellt werden soll, dient dann weiter dazu, die Macht des Gewissens über das Gemüth und damit seine Bedeutung für die Sittlichkeit darzulegen. Die billigende Erinnerung verleiht dem Menschen Freimuth, die anklagende bricht seinen Muth; und wie sicher der urtheilende Scharfblick, erhellt daraus, daß je nach seiner Entscheidung die Bereitschaft sich bemißt, das Handeln dem prüfenden Blicke zu unterwerfen oder nicht, und das Verhalten unter Schicksalsschlägen sich unterschieden gestaltet: bona conscientia prodire vult et conspici. ipsas nequitia tenebras timet, ep. 97, 12 vgl. ep. 43, 5 unten. si animum virtuti consecravit et quacunque vocat illa planum putat; si sociale animal et in commune genitus mundum ut unum omnium domum spectat et conscientiam dis aperuit semperque tanquam in publico vivit se magis veritus quam alios: subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consummavitque scientiam utilem et necessariam, ben. 7, 1, 7. Daher, obwol die Tugend ihr eigener Lohn ist, iuvat inspicere et circumire bonam conscientiam, clem. 1, 1, 1.[2]) Die andere Seite ist lebhaft geschildert: vix quemquam invenies qui possit aperto ostio vivere. ianitores conscientia nostra, non superbia obposuit. sic vivimus, ut deprehendi sit subito aspici. quid autem prodest recondere se et oculos hominum auresque vitare? bona conscientia turbam advocat, mala et in solitudine anxia atque sollicita est. si honesta sunt quae facias, omnes sciant, si turpia, quid refert neminem scire cum tu scias? o te miserum, si contemnis hunc testem! ep. 43, 4 f.. Die Vorliebe für das Leben in der Nacht stammt daher, quia nihil iuvat publicum et gravis malae conscientiae lux est et omnia concupiscenti et contemnenti, prout magno aut parvo empta sunt, fastidio est

1) Dieselben Wendungen im Geschmacke der Stoa führt Jahnel p. 34 aus Plinius an.

2) So heißt ferner die bona consc. adiutorium hominum, tranq. 3, 4 cf. ben. 4, 12, 4. prodest (bona voluntas) et in eculeo, prodest et in igni. qui si singulis membris admoveatur et paulatim vivum corpus circumeat, licet ipsum cor plenum bona conscientia stillet. placebit illi ignis, per quem bona fides conlucebit, ib. 21, 6.

lumen gratuitum, ep. 122, 14. Die Zeugenschaft erscheint dann als Wächteramt, fr. 14.[1]) Wie hier durchaus nur die Mitwissenschaft bei der Bewachung im Gesichtskreise steht, so wird auch ferner die Thätigkeit nur dahin bestimmt, daß das Bewußtsein den Verbrecher überführt und zur Verantwortung zieht, worin dann die Strafe im Grunde schon gegeben ist: multos fortuna liberat poena, metu neminem .. numquam fides latendi fit etiam latentibus, quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit. proprium autem est nocentium trepidare, ep. 97, 16. cf. clem. 1, 13, 3. — securitatis magna portio est nihil iniqui facere .. tantum metuunt, quantum nocent nec ullo tempore vacant. trepidant enim, cum fecerunt. haerent: conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit. dat poenas quisquis exspectat. quisquis autem meruit, exspectat. tutum aliqua res in mala conscientia praestat, nulla securum .. nocens habuit aliquando latendi fortuna, nunquam fiduciam, ep. 105, 7 f. In den Worten aliud agere non patitur könnte man dem Gewissen eine das handeln regelnde Vollmacht beigelegt finden, also einen Beleg für den Begriff des sog. befehlenden oder vorangehenden Gewissens. Indeß im Zusammenhange scheint das doch nicht thunlich; das aliud kann doch nicht ergänzt werden: quam quod praecipit, weil davon gar nicht die Rede ist, sondern nur von unrechtem handeln und dessen Folgen. Bewegt sich nun die Schilderung nur um die Pein, welche der bösen That folgt, so wird auch nur ein Hinweis darauf am Platze sein, wie die quälenden Gewissensbisse den Menschen unsicher machen, ihn zur Unthätigkeit verdammen und ihm die Wohlthat der Zerstreuung im handeln nehmen.[2]) Ist dies gleichsam die Haft, in welche die

1) vgl. S. 41 Anm. 1.

2) Man darf nicht alsobald das „befehlende Gewissen" wittern, wenn von einer Einwirkung des Gewissens auf das handeln die Rede ist. Nach Philon läßt das böse Gewissen den Menschen verstummen und bestimmt sein ganzes verhalten und behaben, vgl. S. 36; das ist nur ein Nachhall von den Bekenntnissen der Psalmisten über die Gewalt des Schuldbewußtseins, welches eine Gebundenheit und Erstarrung wie im sterben wirkt, bis es im Gebete gehoben wird, z. B. Ps. 32. 38. Es wohnt, wie sie aus der Erfahrung bezeugen, dem urtheilenden Gewissen (d. h. dem mit einem das Gemüth bewegenden Urtheile verwobenen wissen um das eigene thun), zumal jenes Urtheil ein verdammendes ist, eine Macht bei bald zu weiterem thun anzutreiben, bald lähmend von jeder Thätigkeit abzuhalten. Das benützt Quintilian; hat der angeklagte sich rücksichtlich eines Punktes vertheidigt, den die Anklage nicht erwähnt hat, so soll der

innere Macht den Verbrecher schlägt, so folgt darauf das gerichtliche verfahren: subinde respondere ad se cogit. Das ist dann allerdings der klarste Ausspruch über die nicht nur bezeugende, sondern auch richtende Thätigkeit des Bewußtseins. Diese richtende Zeugenschaft des Bewußtseins ist es endlich, welche durch die Erinnerung an das numen praesens in ihrer Bedeutung verstärkt wird. In Beziehung auf das gute Gewissen: conscientiam dis aperuit, ben. 7, 1, 7 s. oben S. 70; in Beziehung auf das böse: magnum nescio quid maiusque, quam cogitare potest, numen est, cui vivendo operam damus. huic nos adprobemus! nam nihil prodest inclusam esse conscientiam: patemus deo, fr. 24. Auch hier wie in der 41. Epistel[1]) kommt also der stoische δαίμων in Sachen der conscientia nur als untrüglicher Zeuge des sittlichen Lebens in Betracht.

Die Untersuchung des Sprachgebrauches hat sich zu einer ausführlichen und — wie wir wünschen — anschaulichen Darlegung davon erweitert, was den Römern ihre conscientia war und galt. Von dem Juden Philon abgesehen, findet sich bei den Griechen nichts, was sich mit der Frische und Lebendigkeit vergleichen ließe, in welcher sie bei Cicero und Seneka entgegentritt; die Lateiner bringen an diesem Punkte eben einen ureigenen Schatz in die Schule mit. Dafür sei nur noch auf zwei deutliche Merkzeichen verwiesen. Ein entlehnter Schulausdruck würde sich durch jene scharfen Umrisse verrathen, an denen man die gemachten Bezeichnungen erkennt; conscientia im Sinne von Gewissen

---

gegnerische Anwalt das als Beweismittel aufgreifen: scit ille vera esse et ad fatendum conscientia est impulsus, inst. 5, 13 p. 331. Bei Livius sagt Kamill: illud se tacere, conscientiam suam non pati; wozu vgl. S. 56 Anm. 1. R. Hofm. S. 22 Anm. scheint dieser Stelle den Beleg zu entnehmen, daß das Gewissen als „eine individuelle", sittliche Instanz" im Menschen erkannt worden sei. Soll damit auf die sog. Individualität des Gewissens (d. h. das Bewußtsein um die irrationale bestimmte Pflicht des einzelnen in einer augenblicklichen Lage) hingewiesen sein, so wäre das eine irrige Deutung. Kamill redet einfach von dem Bewußtsein um die Theilhaberschaft an der Schuld des ganzen Staates gegen die Götter; und wenn das beigefügte sua einen Gegensatz andeutet, so ist es nur der zwischen der Regsamkeit dieses Bewußtseins bei ihm und der Stumpfheit desselben bei den übrigen. Der einzelne steht nicht etwa der sittlichen Ueberlieferung, der geltenden Sitte und dergl., sondern der Masse gegenüber, welche gegen diese Mächte Untreue übt.

1) vgl. S. 41 Anm. 1.

ist, so zu sagen, noch fortwährend in der Ablösung von den anderen Bedeutungen: Bewußtsein und Mitwissenschaft begriffen. Die Wendung beider Bedeutungen aber, welche zu dem besonderen fraglichen Begriffe hinüberleitet: Mitschuld und Bewußtsein derselben, hängt in ihrer reichlichen Entfaltung mit der Seite geistigen Lebens zusammen, nach welcher hin der römische Geist sich am ursprünglichsten und eigenthümlichsten ausgewirkt hat; durch sie gehen die Wurzeln dieser Anschauung auf das Rechtsbewußtsein und den Rechtsbrauch des Volkes zurück. Bewährt sich demnach, daß conscientia ein gewachsener und kein entlehnter Begriff ist, so gilt dasselbe von συνειδός und συνείδησις; denn wenn das vorherrschen der letzten Form bei den Geschichtschreibern vermuthungsweise aus dem Einflusse lateinischer Vorbilder abgeleitet wurde, so konnte es doch nicht entfernt die Meinung sein, daß dies von den Hellenisten der vorchristlichen Zeitrechnung gelte; Urheber dieses Gebrauches sind ja auch diese älteren nicht, sondern nur Zeugen für ihn. So dürfen wir denn zum Schlusse feststellen, daß in jenen späten Schriften der griechisch-lateinischen Bildung zwei unabhängig von einander entsprungene Ströme zusammenfließen; Hellenen und Römer kommen überein in der Anerkennung jenes unentfliehbaren inneren Zeugen und Richters, und tauschen ihre eigenthümlichen Auffassungen aus, um sie der Nachwelt zu hinterlassen. Darin ist das (S. 21) verheißene Zeugniß für die Kraft erbracht, mit welcher die bezeichnete Erfahrung sich den Menschen aufdrängt; und uns bedünkt dieses Zeugniß so bedeutsam zu sein, daß man in einer Zeit nicht nachdrücklich genug darauf Berufung einlegen kann, welcher über der Altklugheit einer alles messenden und wägenden Untersuchung der unbefangene Sinn für die einfachsten und entscheidendsten Thatsachen des eigensten inneren Lebens verloren geht. Und ein solches Ergebniß rechtfertigt wiederum die ohnedem vielleicht zu peinlich erscheinende Sorgfalt, mit welcher die Bildung des Sprachgebrauches verfolgt wurde. Freilich wird seine Zuverlässigkeit und Bedeutung erst dann voll ins Licht treten, wenn wir den einzelnen Zug sittlicher Selbstbetrachtung, der uns nun vorliegt, in den natürlichen großen Zusammenhang geistiger Bewegung zurückversetzen, dem er entsprungen ist. Wie bedeutsam immer der einmal vorhandene Sprachgebrauch auf das denken eines Volkes und einer Zeit einwirken mag, derselbe ist erst das Kind der Volksanschauung, ehe er ihr Tyrann werden kann; und wer ihn recht verstehen will, wird darum den Versuch machen müssen, ihn bis in die Brunnenkammern geistiger Entwickelung hinein zu verfolgen.

Und dieser Versuch erscheint nicht so aussichtslos, als ihn für den ersten Blick unsere Musterung der alten Literatur darstellen könnte. Wie spät und vereinzelt immer der ausgeprägtere Begriff bei den Schriftstellern begegnen mag, wir haben doch seine Wurzeln in einer dem forschenden Auge erreichbaren, geschichtlich bekannten Zeit gefunden. Wenn man *συνειδέναι ἑαυτῷ* zuerst bei Euripides belegt hat, so wird ja niemandem beikommen zu behaupten, dieser seiner Zeit fortschrittliche Dichter habe diese Wendung erfunden; da indeß der sonstige Gebrauch von *συνειδέναι τινί* bei den älteren nicht selten ist, so wird man doch annehmen dürfen, daß sie in den Kreisen in Schwung kam, denen Euripides seine Eigenthümlichkeit im Vergleich mit seinen wenig älteren Vorgängern Aeschylus und Sophokles verdankt. Und diese Bemerkung verweist uns in die Zeit des Umschwunges hellenischer Denkweise, welcher durch die Wirksamkeit der Sophisten seinen Ausdruck und zugleich seine Durchführung gewann. Das ist zunächst ein Fingerzeig der Beobachtung mehr von außen her; es fehlt uns nicht an einer vorläufigen Bestätigung dieser Hinweisung von Seiten der Begriffsentwickelung selbst. Die Erinnerungen an das Gewissen fassen nicht selten mit dem Rückgange auf den inneren Gerichtshof eine Abweisung alles fremden Urtheiles zusammen;[1]) dieser Rückzug auf den eigenen Sinn in sittlichen Fragen ist aber dem alten Hellenen durchaus fremd. Nach sorgfältiger Erörterung stellt Nägelsbach[2]) als den Inbegriff der sittlichen Beweggründe, „deren sich das Gewissen des homerischen Menschen bewußt ist“, das Wort des Telemach auf: *νεμεσσήθητε καὶ αὐτοὶ Ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους Οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν, Μήτι μεταστρέψωσιν ἀγασσάμενοι κακὰ ἔργα* Odyss. 2, 64 f. Hienach bedarf die Berufung auf die eigene Scheu und Schaam doch des Fortganges zu den höheren Instanzen der öffentlichen Meinung und der Rache der Götter; gerade diese aber sind es, welche das philosophisch gesteigerte Bewußtsein der späteren bei allen sonstigen Unterschieden einmüthig auf das entschiedendste zurückweist.

1) Vgl. zum Belege besonders die S. 51 Anm. 2 beigebrachte Stelle aus Plutarch. Dazu seien noch einige Sprüche verwandten Inhaltes aus Stobäus l. l. gefügt: *ὅστις αὐτὸς αὑτὸν οὐκ αἰσχύνεται συνειδόθ' αὑτῷ φαῦλα διαπεπραγμένῳ πῶς τόν γε μηδὲν εἰδότ' αἰσχυνθήσεται* (Dipsil.). *πάντων μάλιστ' αἰσχύνεο σαυτόν* (Pythag.). *μηδέποτε μηδὲν αἰσχρὸν ποιήσας ἔλπιζε λήσειν· καὶ γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λήσῃς, σαυτῷ συνειδήσεις* (Isocr. ad Dem.).

2) Homer. Theol. 2. A. bearb. v. Autenrieth 1861 S. 339.

Dort ist das sittliche denken völlig durch den jeweiligen Zustand der Gesellschaft gebunden, weil derselbe „durchaus nicht von menschlicher Reflexion oder Uebereinkunft, sondern von göttlicher Stiftung hergeleitet wird"; deshalb ist es „der charakteristische Standpunkt der homerischen Ethik, daß die Sphären des Rechtes, der Sittlichkeit und der Religiosität durchaus noch nicht auseinanderfallen".[1]) Hier wird das Ansehen der Gottheit nur als kräftigendes Gewicht der Selbstbeurtheilung geduldet, und mit der öffentlichen Meinung tritt die Selbstschätzung in möglichst scharfen Widerspruch. Zwischen diesen beiden Punkten in der Bewegung des sittlichen Bewußtseins liegt augenscheinlich ein tiefgreifender Umschwung, und seinen Grundzug bildet die Lösung des Einzelbewußtseins von der durchherrschenden Gesammtanschauung. Das sittliche Urtheil hat sich von der bestimmenden Macht entbunden, die bis dahin die Volksreligion als das geheiligte Urrecht der Menschen unbestritten ausübte. Innerhalb der Vorgänge, welche diesen Bruch veranlaßt und vollendet haben, werden wir auch den Anstoß zur Prägung des gefundenen Begriffes vom Gewissen suchen müssen, der selbstredend und nachweislich in engster Wahlverwandtschaft mit dieser autonomischen sittlichen Denkweise steht. Das verweist uns abermal auf jene Entwickelung, deren frühesten Höhepunkt der große Künstler des γνῶθι σεαυτόν bildet, und da nur wenige Jahre den Tod des Sokrates von dem der großen Tragiker trennen, so ist über das Forschungsgebiet kein Irrthum möglich.

Von dieser Uebergangszeit, die ja im Grunde zugleich die höchste Blüthe hellenischen Lebens in sich schließt, entwirft E. Curtius ein lebendiges und durchsichtiges Gemälde: die Kämpfe zwischen und in den Einzelstaaten stehen in Wechselwirkung mit dem Wetteifer in den Fortschritten allseitiger Bildung, mit der überraschenden Entfaltung aller Fertigkeiten so des Handwerkes wie nicht minder der edelsten Kunst und mit der Entwickelung und Bereicherung des geistigen Gehaltes durch die Dichtung, aus deren Schooß sich bereits die Philosophie gelöst hat. Auf Grund der ausgebreiteten und mannigfaltigen Erfahrungen ist die Sophistik aus dieser Bildung erwachsen und zu dem gefährlichsten Zersetzungsmittel der bisherigen geistigen Grundlagen des Gemeinschaftslebens geworden. Da messen sich die zerstörenden und die erhaltenden Mächte; und wie seit dem Aufschwunge im Eingange des fünften Jahr-

1) a. a. O. S. 228.

hunderts Athen die Führung in staatlichen Dingen gewonnen, so behauptet es nach deren Verlust gegen das Ende dieses Zeitraumes durch seine unvergleichliche Regsamkeit und Anziehungskraft auf alle begabten Männer anderer Landschaften die leitende Stellung in allen Angelegenheiten geistiger Arbeit; und diese nimmt fortan den gesunden Ueberrest der in Schnellreife verbrauchten Volkskraft in Anspruch. Unter diesen Voraussetzungen kann man es verstehen, wenn Curtius in dem Geschicke des Sokrates den Wendepunkt für das geistige Leben des gesammten Hellas zu finden meint. „Die gewohnheitsmäßige Tugend, welche einst die Bürger verband und den Staat erhielt, bestand nicht mehr; sie mußte aber, wenn das Gemeinwesen nicht verfallen sollte, wieder gewonnen werden; und das konnte nur auf dem Wege geschehen, daß die äußere Autorität des Herkommens durch freie Ueberzeugung ersetzt und die unbewußte Sittlichkeit zu einer ihrer Gründe bewußten gemacht wurde. Gegen die falsche Subjektivität der Sophisten gab es kein anderes Mittel als jene höhere Subjektivität, welche Sokrates geltend machte, die auf ernster Selbstprüfung beruhende, wodurch allein ein giltiger Maaßstab für die geistigen Güter gewonnen werden konnte. Hier war der Weg gezeigt, ohne Bruch mit der Vergangenheit dem Staate zu helfen, eine höhere Sittlichkeit zu begründen, ohne welche weder der Staat noch der einzelne zu Frieden und Ruhe gelangen konnte, und ein glücklicheres Geschlecht zu erziehen. Die bürgerliche Gesellschaft wollte aber von einer solchen Erneuerung nichts wissen und reichte dem Sokrates für das angebotene Heil den Giftbecher."[1]) So viel richtige Beobachtung sich in diesen Worten bekundet, es bleibt doch fraglich, ob das darin ausgesprochene Urtheil der bürgerlichen Gesellschaft gerecht wird. Sollte es sich wirklich nur um einen solchen verhängnißvollen ablehnenden Gesammtentschluß gehandelt haben? Sollte in der That alle Schuld an der verkehrten Richtung der Masse liegen und nicht vielmehr auch in dem Angebote ein Mangel erkennbar sein? Schwerlich kann man überhaupt solche Massenhandlungen unter unbedingte Verantwortlichkeit stellen wie die eines einzelnen; daß die Menge einhellig ist, weist auf einen tiefer liegenden erklärenden Grund zurück. Freilich war ja die Anklage schlecht genug begründet; freilich hing der letzte Wahrspruch von einer Stimmung ab, über deren Veranlassung durch Sokrates man verschieden urtheilen kann, und diese Stimmung ist bald bis zu den

1) Griechische Geschichte, 3. 1867 S. 118. Vgl. S. 89 f.

Thränen um die wahrhaft weise schuldlose Nachtigal der Musen umgeschlagen [1]); allein auf der Seite dieser Menge stand doch der Sache nach auch Aristophanes und seine Vaterlandsliebe war der Wetzstein, an dem er die Pfeile des Spottes geschärft hat, der mit zu den Anlässen jener traurigen Entscheidung zu zählen sein wird. Schwand so bald nachher die Gereiztheit gegen die bisweilen verletzend sich hervorstellende Persönlichkeit des Mannes; thaten seine Schüler, durch sein Geschick nichts weniger als entmuthigt, alles, um sein Andenken zu reinigen und zu verklären, und zwar mit dem Erfolge, daß er eine unvergleichliche Stellung in der Erinnerung seines Volkes gewann, so scheint ja Ursach genug gegeben, daß nach seinem Tode das Heil, das er bot, seinem Volke noch zu gute komme, wenn anders es ein solches wirklich war. Jenes eine Ereigniß bietet keine ausreichende Erklärung für den „unüberwindlichen Gegensatz zwischen den Sokratikern und dem Staate der Athener", wenn dieselben bei ihm doch immer wieder ihre Heimat suchten und fanden; vielmehr lag schon in der Anschauungsweise des Meisters der Keim zu der Trennung „der Sittlichkeit von der Bürgertugend, des Menschen vom Staate"; und dieser Keim mußte sich in einer undurchführbaren Staatsweisheit entfalten und so jene in der That eingetretene immer völligere Lösung der Schule von aller Theilnahme am Staatsleben herbeiführen. [2]) Wie ernst es dem Sokrates mit seiner Anknüpfung an den delphischen Spruch und zugleich an die apollinische Religion gewesen sei [3]), oder wie schonend er doch versucht haben mag, die Volksüberlieferung zu vergeistigen, er „stand auf einem mit dem Volksglauben trotz seiner Dehnbarkeit ganz unvereinbaren Standpunkt. Denn untersucht und irgend einer wenn auch der frömmsten Kritik unterworfen zu werden, dazu ist der Volksglaube nimmermehr gemacht", und darum erkennt das Gesammtgefühl in Sokrates „die Macht des Verderbens für das Heidenthum" [4]) d. h. doch für das gewachsene Volksleben von Hellas. Hatte er ein Heil zu bringen, so mußte es entweder darin bestehen, daß er seinen Landsleuten ein Mittel an die Hand gab zu dem alten, etwa geläuterten Gehalt der sittlichen Gesammtanschauung ein neues Zutrauen zu gewinnen, und zwar nicht nur diesem oder jenem einzelnen, sondern allen; oder er mußte eine

1) ebenda S. 116.
2) ebenda S. 539 f.
3) ebenda S. 101.
4) Nägelsbach a. a. O. S. 436 f.

neue fromm-sittliche Gewißheit zu bieten haben, welche sein Volk hinzureißen und auf eine neue Stufe zu erheben im Stande war. Keines von beiden hat er vermocht; denn kurzgesagt, sein Ueberzeugungsmittel ist nicht volksthümlich und sein Ueberzeugungsinhalt ist im wesentlichen nicht neu.

Diese Behauptung bedarf des Beleges durch eine kurze Erinnerung an bekannte Dinge. Sokrates setzt in die Bewegung ein, welche die Sophistik hervorgebracht. Indem diese alles in Frage stellte, indem sie die zufällige Gegenwart des einzelnen krittelnd als Maaßstab des bestehenden handhabte, hegte sie für die Willkür, mit der sie das that, als letzten Grund den Zweifel an der Giltigkeit von Wahrheit und Tugend überhaupt; sein fragen dagegen, wenn es auch zuerst das noch-nicht-wissen klar stellen will, ist von der stärksten Zuversicht zum wissen-können, von dem Glauben an die gewisse und erfaßbare Wahrheit getragen. Für diesen Glauben an die unbedingte Giltigkeit der sittlichen Wahrheit hat er den Tod über sich genommen, der eben darum voll als *μαρτύριον* anzuerkennen ist. Allein dieser Glaube mußte nun auch mittheilbar werden; und das konnte nicht anders geschehen, als indem der Weg gezeigt wurde, dieser Wahrheit inne zu werden, wie sie in ihr selbst die Macht trägt, zu überführen und zu fesseln. Sodann war der Thatbeweis zu liefern, daß diese den Verstand überführende Kraft zugleich die fortziehende Macht der gewohnheitsmäßigen, der an dem Muster der Väter und in dem Wetteifer der gleichaltrigen entzündeten Tugend ersetzen könne. Man weiß was der Meister zu bieten hatte: den Satz, daß die Tugend wissen sei,[1] und damit einmal kraft jenes Glaubens die Zuversicht, daß die Wahrheit des guten jedem vernünftigen einleuchten müsse, und dann die Versicherung: *οἱ εἰδότες ὡς δεῖ χρῆσθαι (τοῖς πράγμασι) οὗτοι καὶ δύνανται*[2]); und nicht nur dies; vielmehr wird der Einsicht zwingende Macht beigemessen, wenn doch die Untugend eben nur Unwissenheit sein soll. In diesem jugendlichen Idealismus, der namentlich in dem verklärenden Spiegel des höher fliegenden Jüngers für alle Zeiten etwas bezauberndes

1) *καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι* Xen. memor. 3, 9, 4. *λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας* Arist. eth. Nic. 6, 13. Ueberweg (Grundriß d. Gesch. d. Phil. 2. A. 1. 1865 S. 78) nimmt an, Arist. habe den Ausdruck geschärft; das wäre nur bezeichnend; die Schule, durch deren Hand Arist. seine Kenntniß empfing, hätte das Erbe vom Meister auf Zinsen gelegt.

2) Xen. memor. 4, 6, 11; vgl. d. ganze Kap.

bewahrt, begegnen und steigern sich die Begeisterung für den Gedanken des wahren und guten und die fröhliche Zuversicht zu der ungeschwächten Kraft der menschlichen Natur. Allerdings bliebe bei einem solchen Satze nicht immer der Rückzug offen, daß man den Begriff „wissen" steigert, und den nicht-wollenden immer noch als noch-nicht-recht-wissenden darstellt, — der Meister hätte seinen Irrthum an Alkibiades inne werden können, für dessen „Empfänglichkeit" er nicht zu spät gekommen war, wohl aber für dessen „Umkehr".[1]) Wenn man von den Tagen der Perserkriege, da des Themistokles Eifer sich an dem Siegeszeichen des Miltiades entflammte, um mit einem Aristeides und Kimon um die Wette der Vaterstadt zu dienen, auf die nachsokratischen Zeiten hinüberschaut, auf die einsamen Gestalten philosophischer Helden, wie Epaminondas, Demosthenes, auch noch Philopoimen; man mag sie klarer ausgebildet finden, aber wie spärlich sind sie gestreut; wie herb klingt des Demosthenes Leichenrede auf die größeste Leistung seines Lebens, den vergeblichen Streit wider Makedonien: „das pflichtmäßige handeln sei die Sache der Menschen, der Erfolg stehe bei den Göttern", wenn man sie mit dem zuversichtlichen Anspruch an die göttliche Gerechtigkeit vergleicht, durch dessen Aeußerung er seine Mitbürger zu jenem Kampfe entflammt hatte.[2]) Bei den späteren vollends drängt sich unter dem Vergleich mit der früheren Volksblüthe Pindars Urtheil auf: „Meister ist, wer von Natur weise ist; angeborene Größe erzeugt herrliche Thatkraft. Wer am gelernten klebt, schwankt auf dämmerndem Pfade unsicheren Trittes umher."[3]) Das gilt auch von der lernbaren Tugend; wie sticht doch sogleich die Schaar der Schüler, vielleicht mit einer Ausnahme von dem „von Natur weisen" Künstler hellenischer Sittlichkeit ab! — Für dieses lernen bot er nun aber keinen anderen Weg als jenes fragen und untersuchen, wie es auch die Sophisten trieben; und wenn man forschte, wo denn dieses forschen seine Grenzen finden und zur Ruhe kommen sollte, so gab die delphische Ueberschrift in seinem Munde zunächst dieselbe Antwort wie jene: *ἄνθρωπος πάντων*

1) Vgl. die schöne Schilderung von Curtius a. a. O. 2. 1861. S. 483 f. „Eine wirkliche Umkehr, eine dauernde und feste Sinnesänderung herbeizuführen, das lag auch außer der Macht des Sokr. Die Tugend der alten bedurfte einer frühen Gewöhnung"; mit diesen Worten gesteht C. ein, was er bei der späteren, oben erörterten Behandlung der Stellung des Sokr. vergessen hat.

2) a. a. O. 3. S. 737. Oehler, Theol. d. Alt. Test. 1. 1873 S. 30.

3) Curtius a. a. O. S. 75.

μέτρον; freilich war es dann eben auf den „guten" Menschen abgesehen, der den Maaßstab des guten und rechten in sich trägt; aber wer ist dieser gute Mensch? Man kann nicht leugnen, daß es vorerst nur der Gedanke eines von jedem erfaßbaren wahren und guten war, auf den Sokrates führte; die Wahrheit aber selbst, bei der das fragen wirklich seine Endschaft finden kann, hat er nicht geboten — wie wäre sonst das fragen nach einem höchsten Zwecke, nach einem allgemeinen Gesetze des sittlichen Lebens der lebendigste Trieb geblieben, der von ihm ausging?

Sokrates hat keinen neuen Ueberzeugungsinhalt mitzutheilen gehabt. Jener gute Mensch, welchen er dem „unbefiederten Zweifüßer" der Sophistik gegenüberzustellen hatte, ist nehmlich im Grunde der gewachsene Grieche. Die wandernden Vertreter der neuen Weisheit waren zu einem oberflächlichen Kosmopolitismus gestimmt, dem die einzelnen als zusammengewürfelte Atome gelten; Sokrates kann, wenn nicht die höchste Ausgestaltung attisch-hellenischen Wesens, gewiß der höchsten eine heißen; in ihm erkennt der Grieche sich selbst in seiner vollkräftigsten eigenartigen Entwickelung. Darum setzt ein innerer Maaßstab seinem fragen das Ziel; das ist die ererbte und inmitten der herrlichsten Entfaltung attischer Kunst geförderte und geläuterte Grundstimmung für die σωφροσύνη; und wie diese wieder als „Maaß" nothwendig ihren zu bemessenden Stoff fordert, so handelt sichs ihm überall nur darum, die väterliche Sitte herauszuläutern und durchzubilden. Diesem Geschäfte fühlte sich der gesunde Menschenverstand um so mehr gewachsen, als er ja eben seine urtheilende und zersetzende Kraft in der Schule sophistischer Dialektik kennen und üben gelernt hatte. Weil er den Griechen suchte, gelang es dem Sohne der Phainarete ohne zu große Mühe aus seinen begabten Schülern im einzelnen Falle das Ideal, wozu sie den Rohstoff in ihrer anerzogenen Denkweise mitbrachten, heraus zu „sokratisiren"; um so getroster leugnete er jede sittliche Unwissenheit und Abirrung, der nicht ein geschultes nachdenken abzuhelfen vermöge. So weit man dem heute noch nachkommen kann, führen seine Unterredungen auf einen oft nicht eben hohen Durchschnitt griechischer Lebensauffassung hinaus; ists doch das frommende (χρήσιμον, ὠφέλιμον), wonach der zum Empiriker werdende Idealist — auch hierin völlig der Sohn seines Volkes[1]) — entscheidet, ohne diesen

1) Vgl Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 312f.

schielenden Begriff nach dem Maaßstabe ernsterer Ansprüche klargestellt zu haben. [1])

Diesen Erörterungen liegt nicht im mindesten die Absicht zu Grunde, die unvergleichliche Stellung des edlen und großen Mannes in der Entwickelung des Alterthums zu verdunkeln; aber es ist ihr Anliegen, sogleich hier am Eingange auf die Unfähigkeit des gesammten Alterthumes hinzuweisen, wenn es sich um eine inhaltliche Aussage über den letzten Grund und höchsten Zweck des sittlichen Lebens handelt; daran zu erinnern, daß die Leerheit der aufgestellten Grundbegriffe und Grundsätze sich den Vertretern verbarg, weil sie unvermerkt den reichen Inhalt von überkommenen, unter gewissen Gesichtspunkten leiser oder spürbarer abgewandelten Anschauungen hinein legten oder daran knüpften. Diese Unterschiebung ermöglicht die Verblendung über die Unfruchtbarkeit des Intellektualismus, den Sokrates der ethischen Philosophie mit seinem oben besprochenen Grundsatze als Angebinde in die Wiege gelegt hat; wie sie ihn nie abzuschütteln vermochte, wird weiter zu zeigen sein. [2])

---

1) Vgl. Pfleiderer, Moral und Religion. 1872 S. 16: „einen Wissensinhalt, ein System vollends hatte er nicht. Daraus folgte, daß er überall, wo es sich um konkrete Bestimmungen des praktischen Lebens handelte, die aus jenem formalen Wissensprincip natürlich nicht abzuleiten waren, doch wieder genöthigt war, sich an das in der Erfahrung als zweckmäßig erprobte zu halten. So kam es, daß die sokratische Moral in concreto das sittlich gute aus dem empirischen Nutzen ableitete und eine ganz eudämonistische Haltung annahm, während sie doch in abstracto . . . die idealistische Moral Platons anbahnte." Im Zusammenhalt hiermit wird die im Widerspruche gegen die übliche Idealisirung des Sokrates vielleicht zu niedrige Schätzung von A. Wuttke, Handb. d. christl. Sittenl. 2. A. 1. B. 1864 S. 50 f., doch im wesentlichen das rechte treffen. Wenn es heißt „seine griechischen Tugenden sind anzuerkennen, jedenfalls erhebt er sich aber auch nicht über dieselben," so mag das daran erinnern, daß der sittliche Adel nicht ohne weiteres mit dem gutsein zusammenfällt, sondern sich nach der Gesinnung bemißt, aus der heraus gethan wird, was an sich vor dem ewigen Maaßstabe nicht bestehen kann. Ueber die Sittlichkeit der Heiden hat M. Claudius (Asmus 6. Th. 2. und 3. Brief an Andres) treffender geurtheilt, als jenes berüchtigte Wort Augustins in dem gewöhnlichen Verstande, weil gerecht nicht minder in der Anerkennung als in der Verwerfung.

2) So im Anfange alles ethischen philosophirens, und so ist es auch während der christlichen Zeit weiter gegangen. Die gefeierten „Ideen" sind meistens nur die inhaltleeren Namen für einen geahnten und geforderten Gehalt, und man legt in sie hinein, was eben Zeit und Entwickelung mit sich bringen. Ihre

Zunächst: woran war die wiedergebärende Macht dieser Denkweise für sein Volk zu erkennen? Nur so lange der geniale Geburtshelfer mit seinen Fragen auf einen geadelten Eudämonismus nach attischem Geschmacke hindrängte, kam etwas erkleckliches und gewisses zu Tage — und war dies im Grunde neu? ging es nicht schon in Dichterwort und Götter- oder Weisheitsspruch von Mund zu Mund? Dem einzelnen war es näher gebracht; auf den einzelnen ging seine ganze Kunst; aber vermag die Erziehung der einzelnen ein erschüttertes Gemeinwesen zu erneuern? und konnte man zumal seinen Mitbürgern zumuthen, ihr so großes zuzutrauen, wenn sie dem Meister selbst so misrathen konnte, daß man mit Schein, auf einige seiner Freunde weisend, von einem Verderber der Jugend redete? Irrte das Unbehagen denn wirklich, mit dem man diesem fragen zuhörte, wenn dasselbe doch Jahrhunderte fortgegangen ist, ohne über den Streit der Schulen und nach dem Streite über den Zweifel hinaus zu kommen? An den Maaßstab in der eigenen Brust zu mahnen hatte ein Recht und hatte eine Zukunft, wenn ein Maaßstab aufgewiesen werden konnte, welcher dem einzelnen einen Halt bot, nach dem er greifen konnte, sobald er dem Aufrufe folgte, nicht länger gedankenlos mit dem Strome fortzuschwimmen; eine Erneuerung des Hellenenthumes konnte es werden, wenn es gelang, den mannigfaltig entwickelten Formen einen inhaltlichen Zweck entgegen zu bringen, der an jenem inneren Maaßstabe seine Giltigkeit erwies. Mit leeren Formeln, denen die Gesinnung und Bildung eines jeden erst Kraft und Gehalt bieten mußte, war nichts auszurichten. So gerecht des Sokrates leben und sterben gewesen ist, so erklärbar bleibt doch auch die Zurückstoßung, welche das alte Hellas in seinem Todeszucken ihm widerfahren ließ; denn eine Arzenei bot er demselben freilich, aber kein Heil; die bittere Arzenei der Selbsterkenntniß, welche zur Einsicht in die Leerheit und Ohnmacht führte; und auch das erst in einer Nachwirkung seines auftretens, die er selbst nicht abzusehen vermochte. [1])

Unbestimmtheit kann man sich auf die Dauer nur darum verbergen, weil der entschlossene Gegensatz gegen die Offenbarung ihnen scharfe Umrisse verleiht, wie sie den Gesichtern von Skeptikern zu eignen pflegen.

1) „Sokrates verkannte die Wahrheit nicht, die dem Spruche des Protagoras zu Grunde liegt; denn der Mensch kann in der That nicht anders als nach eigenem Urtheile sein denken und handeln bestimmen; er muß den Maaßstab für Recht und Wahrheit in sich haben. Aber diesen Maaßstab hat nicht der erste, beste,

Diese Betrachtungen über die Bedeutung der Geschicke des Sokrates und seines heimatlichen Staates können dem behandelten Gegenstande fremd scheinen; doch sind sie es nicht. Zunächst ist die hiemit vollzogene Scheidung zwischen zwei unterscheidbaren Entwickelungsreihen des sittlichen Bewußtseins bei den Griechen sehr beachtenswerth. Wäre es auch Thorheit, die Wechselwirkung zwischen den volksthümlichen Auffassungen und Stimmungen auf der einen und den philosophischen Arbeiten auf der anderen Seite zu leugnen, so ist doch nicht zu verkennen, daß die Grundanschauung der Menge in religiösen und sittlichen Angelegenheiten gegenüber der hochfahrenden Schulweisheit ihre Selbständigkeit behauptet hat; und zwar darf diese Selbständigkeit nicht gering angeschlagen werden; ist doch die Schriftstellerei, der allein wir unsere Kunde auch hierüber verdanken, immer irgendwie durch die Wissenschaft beeinflußt; trotzdem erkennt man durch dieses getrübte Mittel jene andersartige Auffassung mit zweifelloser Deutlichkeit, — gewiß ein Beweis für ihre Kraft und weitgreifende Herrschaft. Hier also, bei dem Urheber des ethischen Philosophirens ist der Punkt gefunden, von dem aus diese Strömungen auseinandergingen; und welche Bedeutung dieser Umstand für die vorliegende Untersuchung gewinnen kann, läßt sich durch eine Erinnerung an die Unbekanntschaft der meisten philosophischen Schriftsteller mit der συνείδησις andeuten. Ja noch mehr; schon hier tritt die Ursache ins Licht, welche die antiken Ethiker von dem Wege zur Entdeckung des Gewissens weit abgelenkt hat. Jedem neueren Denker kommt das Wort oder doch der unter uns gewöhnlich damit verbundene Inhalt von selbst in Kopf und Mund, wenn er von dem Stifter der selbständigen Forschung über die Sittlichkeit spricht; nach Curtius[1]) „legte er den ganzen Nachdruck auf die innerlichen

nicht der einzelne Mensch, wie er von Natur ist, sondern der sittlich gebildete, der gute Mensch." In diesen Worten von Curtius S. 100 ist die Sachlage durchaus klar ausgesprochen, zugleich aber auch die Unmöglichkeit für den griechischen Staat erwiesen, von Sokr. sein Heil zu erwarten. Soll das Staatsleben auf die Bildung gestellt werden, kann es in einer solchen Zeit der Umwälzung auf die Nachwirkung von Volksschulen warten? Wo wäre Deutschland, wenn es im Eingange unseres Jahrhunderts keinen anderen Weg zur Rettung gefunden hätte, als mit Fichte sich auf Pestalozzi zu werfen? Vollends, läßt sich denn der „gute" durch sittliche „Bildung" herstellen! Die so anschaulich gemalte Geschichte hat, wie es scheint, den Darsteller selbst nicht davon überführt, daß die „lehrbare Tugend" ein Traum, ein frommer Wunsch ist.

1) a. a. O. S. 539.

Aufgaben des Lebens, auf das Gewissen des einzelnen und sein Verhältniß zur Gottheit". Nach Brandis[1]) faßte er das wissen „als das unmittelbare und sich selber bewährende innewerden der unbedingten sittlichen Anforderung", mit anderen Worten als die praktische Vernunft, welche in der Form der Unmittelbarkeit sich äußernd mit dem Gewissen vielfach eins gesetzt wird.[2]) Häufiger noch wird ein unmittelbares Bewußtsein der bestimmten Pflicht im einzelnen Falle, ein sittlicher Takt bei ihm wahrgenommen, indem man sich auf das innere Erlebniß beruft, dessen er nach allen Berichten unter der Bezeichnung δαιμόνιον erwähnt; indem er dem „Gebote des Gottes, das er in der Stimme des Gewissens . . erkannte" treu blieb, kam der „tragische Konflikt des Staatsgesetzes und des Gewissensgesetzes zur geschichtlichen Verwirklichung".[3]) Um so auffallender muß das fehlen des Namen sein; eine genauere Prüfung dürfte ergeben, daß es sich aus dem fehlen der Sache erklärt, allerdings nur unter Voraussetzung einer vorläufigen Verständigung sowohl über die Sache als über den Sinn, in welchem von einem fehlen die Rede sein soll. Das letzte zuerst in Betracht gezogen, so handelt es sich nach früheren Erörterungen (s. S. 20 f.) um eine Erfahrung, die durch ihre Lebhaftigkeit für ihren eigenartigen Inhalt unabweislich eine besondere Bezeichnung fordert. Mag immerhin das Vermögen (oder wie man die Erscheinung nennen wolle) „latent" oder sonst wie vorhanden sein, ist es in einer unverkennbaren Bethätigung gehemmt, so ist der Zustand vorhanden, bei dem mit dem Bewußtsein um die Sache diese in dem oben gemeinten Sinne fehlt. Diese Sache selbst ferner, das Gewissen hätte man nach den angeführten Aeußerungen der Forscher bei Sokrates als „vorangehendes, befehlendes" nachzuweisen. Gilt es dieser Nachfrage, so wird man wohl Gaß[4]) recht geben, wenn er leugnet, daß überlegen Sache des Gewissens sei, weil seine Wirkungen sich zu bestimmt aus dem Verband mit dem erdachten oder willkürlichen als ein unwillkürliches und unvermitteltes heraus stellen. Ein „Vermögen der praktischen Principien" wäre mithin unter diesem Namen nur zu erkennen, wo solche Grundsätze, unabhängig von den Gesetzen der Denknothwendigkeit einleuchtend, ihre Giltigkeit dem Menschen in vollkommener Ursprünglich-

1) a. a. O. 3, 2 S. 135.
2) z. B. v. Schlottmann, Osterprogr. S. 10.
3) Pfleiderer a. a. O. S. 18.
4) a. a. O. S. 84 f.

keit erweisen und ihr Ansehen nicht vor dem Hofe der Wissenschaft zu Lehen nehmen; und einen sittlichen Takt wird man ohne Zweideutigkeit nur dann behaupten, wenn die letzte Entscheidung über die Handlung nicht die reife Frucht sorgfältiger Ueberlegung ist. In beiderlei Rücksicht wird sich das eigenthümliche der Gewissensäußerung in den Anschauungen des Sokrates nicht aufweisen lassen, weil ihm der Sinn für jenes „unmittelbare“, das will sagen, für die Berechtigung des werthgebenden Gefühles fehlt. Um dem nicht zum stehen zu bringenden schwanken der sophistischen Krittelei und Willkür gegenüber einen tragenden Boden zu gewinnen, stellte er sich ganz auf die Verläßlichkeit des ehrlichen forschenden nachdenkens. Wie sehr aber die Verläßlichkeit desselben den wesentlichsten Einschränkungen unterliege, wird man zumeist erst dann inne, wenn man dem Bedürfnisse eines zusammenhängenden ganzen der Erkenntniß bis auf die letzten erreichbaren Gründe nachgeht; indeß dies Bedürfniß empfand er nicht, und oben ist erörtert, wodurch ihm dieser Mangel verborgen wurde. Seine Begriffsdefinitionen und allgemeinen Regeln sind eben keine Principien, und deshalb wird ihm auch niemals ein Gedanke an ein „Vermögen der praktischen Principien“ gekommen sein. Je offener nun diese Mangelhaftigkeit seiner „abstrakten Reflexion“ z. B. von Ueberweg anerkannt wird, desto bestimmter meint man bei ihm den Ersatz durch den „sittlichen Takt“ annehmen zu dürfen, welcher das einzelne regelt. Und um so gewisser meint man seiner Sache zu sein, als derselbe mit religiös begründetem Anspruche an die Lenkung des verhaltens herantreten soll. Hier meint man bei dem ungeheuchelt frommen Denker den Punkt entdeckt zu haben, wo sich der alte Glaube ohne Bruch in die Individualreligiosität umsetzt; wo sich der Kern sittlicher Genialität aus der Schaale des Mythos und Kultus herauslöst. Aus dem *θεῖον*, an dem die menschliche Seele Theil hat, fließe ihm ja sein *δαιμόνιον*,[1]) und darunter habe man das Gewissen zu verstehen, wie es als sittlicher Takt die Handlungen regelt. Das ergäbe dann eine gerade Linie von diesem *δαιμόνιον* über den *δαίμων* des Platon und den *νοῦς θύραθεν εἰσερχόμενος* des Aristoteles bis zu dem *ὑπόσπασμα τοῦ Διός*, der *ἔμφυτος συνείδησις* der Stoiker und dem *συμπεφυκὼς ἔλεγχος καὶ δικαστής*, der dem Philon als eine Wirkung des *λόγος* gilt. Allein gerade hier läßt sich das Gegentheil

1) Xenoph. memor. 4, 3, 14 (nicht 6 (!), 3, 4 nach R. Hofm. S. 16 vgl. Jahnel S. 7).

zur Gewißheit bringen; denn dies vielbesprochene innere Widerfahrniß hat an sich gar nichts mit sittlichen Dingen zu thun. Sokrates selbst stellt es in unbefangenem und zutreffendem Anschlusse an die Ueberlieferung unter die Mantik.[1]) Wie nach hellenischer Auffassung die Götter ihren Lieblingen einzelne Lebensumstände, die dem Gebiete der μοῖρα oder der τύχη angehören, das heißt: die ihnen bestimmten Erfolge oder Geschicke durch Ahnungen kund thun,[2]) so ist auch diese Stimme eine Vorahnung, welche ihn vor Unheil warnt. Demnach weiß er sich für seine besondere Sendung durch eine Inspiration der Gottheit ausgerüstet, welche ihm ein zweckmäßiges verhalten in den äußeren Lebensumständen erleichtert; sie gibt ihm Kunde von der Fügung, der man sich als Spielball preisgegeben fühlt, weil es schlechthin nicht der sittliche Werth unseres verhaltens ist, wodurch dasselbe in etwa bedingend auf sie wirkt. Indem er hierauf sein vertrauen setzt, steht demnach Sokrates mit einem Fuß in der überlieferten religiösen Anschauung; dagegen, wenn es sich um die sittliche Wahrheit, um die Tugend handelt, würde er nie einer doch immer dunkelen Ahnung, einem in seiner Begründung unerklärlichen Gefühle folgen, sondern nur dem Grunde, der ihm bei der Ueberlegung der triftigste erscheint (Plat. Crit. p. 46 B). Zeigt doch die Schilderung des Xenophon zur Genüge, wie er mit seiner Dialektik das weite Gebiet der Kasuistik zu umfassen und durchaus dem gesunden Verstande zu unterstellen wußte. Man gewinnt den Eindruck, daß das Bedürfniß eines „praktischen Taktes, der auch den sittlichen umspannt“ ihm selbst sich nie aufgedrängt hat. Und wenn sich doch schlechthin keine Spur davon findet, daß er auch anderen dieses σημεῖον εἰωθός zugeschrieben, so bedünkt es vollends Gedankenlosigkeit, hier auch nur die Andeutung von einem natürlichen sittlichen Takte zu finden; ein solcher kann nur natürlich sein, wenn er allgemein ist, — man nähme denn seine Zuflucht zu einer Natur-Auswahl in sittlichen Dingen, und von einer solchen hat unseres wissens Sokrates noch nicht geredet.[3]) — Nur eine Erscheinungsform des Gewissens

---

1) Krische, Forschungen a. d. Gebiete d. alten Phil. 1. B. 1840 S. 228.

2) Nägelsbach, hom. Theol. S. 195. 185 f.

3) Da das Dämonium des Sokrates geradezu als die älteste Gestalt des bestimmten Bewußtseins um das Gewissen betrachtet worden ist, kann diese Untersuchung nicht umhin, unter Voraussetzung des oben ausgeführten von den Gründen für die gegentheilige Entscheidung in der Kürze Rechenschaft zu geben; mit geringen Abweichungen stützt sie sich auf Krische a. a. O. S. 227—231,

pflegt man nicht als ihm geläufig vorauszusetzen; und eben diese ist in den schriftlichen Ueberresten der alten allein namentlich bekannt: das

---

wie das auch Jahnel S. 7 und nach ihm R. Hofm. S. 16 thut. Vor allem ist festzustellen, daß der landläufige Sprachgebrauch, der dies δαιμόνιον fast zu einem Organ der Seele zu stempeln scheint, durchaus misverständlich ist und keinen Grund in den Quellen hat; „wie δαίμων dem lateinischen numen entsprechend das göttliche Wirken überhaupt, das wirken einer höheren Macht bezeichnet, welche sich kund gibt, ohne gedacht zu werden in der Bestimmtheit einer nennbaren Person" (Nägelsb. nachhom. Theol. S. 112), so bezeichnet τὸ δαιμ. bei Xenophon die den Sokr. durch ein inneres σημαίνειν inspirirende Gottheit, das adjektivische δαιμ bei Platon diese göttliche Wirkung selbst Ferner kann zweifellos klar gelegt werden, daß die Berichterstatter von diesem Orakel keine Weisung in Fragen des sittlichen Lebens im engeren Sinne ableiteten. Dafür kann schon die Verknüpfung der Vorstellung der Schicksalsmacht mit dem Worte δαίμων sprechen. Nägelsb. a. a. O. vgl. das Wortspiel Memor. 1, 1, 9, und Lehrs, populäre Aufsätze a. d. Alterthum 1856 S. 127, wo er im Munde des Demosth. τὸ δαιμόνιον mit „Vorsehung" übersetzen möchte, oder mit Göthe „das waltende". Später wird der Dämon neben der Moira und Tyche das individuelle Geschick, ebenda S. 166 f. Auf die Zwischenstufe stellt L. die fragliche Erscheinung, die er selbst S. 147 den „Schutzdämon" nennt. Entscheidend aber ist die Uebereinstimmung Platons und Xenophons mit dem Vf. der Apol. Xen. 12 f. in der Darstellung, daß Sokr. selbst die Erscheinung unter die Mantik stellte, d. h. die Kunde von den Fügungen der Götter s. Krische. Eben damit hebt Xenoph. die Memorabilien an; denn 1, 1, 6 f. wird unterschieden zwischen μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετέα und dem, was die Götter sich vorbehalten haben, nehmlich den Erfolgen und Geschicken der verborgenen Zukunft; von diesen gilt: τοὺς θεοὺς οἷς ἂν ὦσιν ἵλεω σημαίνειν. (Hiezu vgl. 4, 3, 12, wo Sokr. φιλικώτερον von den Göttern behandelt heißt, weil sie ihm ungefragt Orakel geben; daher die obige Bemerkung über seine Ausrüstung zu seinem besonderen Berufe.) Hier sind nun allerdings beim Widerspiele nur Beispiele aus der Technik gewählt; allein so scharf unterschied Sokr. schwerlich zwischen Technik und Tugend, daß er nicht die letzte als ἐπιστήμη unter das gezählt hätte ἃ μαθόντας ποιεῖν ἔδωκαν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις. Sein entschlossener Intellektualismus konnte nur urtheilen: die Zukunft ist unsicher, die Pflicht gewiß, und darum auf die Tugend anwenden: δαιμονᾷν τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν. Vgl. die Entgegenstellung des eigenen thuns und der Wirkungen eines Dämon oder der Tyche bei Demosthenes cor. 303 f. Lehrs S. 159. Der letzte S. 147 sagt genau: das Dämon. des Sokr. „warne vor unrichtigen Schritten", meint aber, daß dies dem Sokr., „welchem der Unterschied zwischen recht, richtig und vortheilhaft entschwunden war, ein entschieden moralischer Begriff ist." Allein wenn auch die Vermengung gewiß bei Sokr. stattfindet, so folgt daraus noch nicht, daß ihm auch das Dämonium „eine ethische Färbung gewinne", ehe nicht festgestellt ist, daß er eben die von demselben angerathenen Schritte selbst unter den sittlichen

„nachfolgende“, insonderheit das anklagende Gewissen. Allerdings sind bereits S. 52 Anm. 1 ihm beigelegte Worte angeführt, in denen ein

---

Gesichtspunkt gestellt hat; und davon findet sich gerade das Gegentheil. Darum ist nicht einzusehen, wie auch Ueberweg a. a. O. S. 79, während er gesteht, daß es sich vorwiegend (?) um den Erfolg handle, doch noch den sittlichen Takt in den praktischen mit einrechnen mag. Denn bei Platon steht es nicht anders; wie kann von einem vorschreibenden Takte die Rede sein, der doch eben das Urtheil ersetzen soll, wo man erklärt οὐδενὶ τῶν ἐμῶν πείθομαι ἢ τῷ λόγῳ ὅς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται Crit. p. 46. B. vgl. Nägelsb. a. a. O. 436 f. In Apol. 31 f. ist nur von dem ungünstigen Erfolge die Rede, welchen eine Betheiligung an den Staatsgeschäften ihm selbst eingetragen hätte, und ebd. 40 wird verhandelt, ob der Tod ein Unglück oder nicht; ebenso memor. 4, 8. Allerdings scheint einige Unklarheit hereinzukommen, wenn Xenoph. dem Wortlaute nach 4, 8, 1 vgl. 4, 3, 12 nicht nur, wie Platon ausschließlich, eine Warnung, sondern auch eine Weisung über geziemendes thun und lassen davon ableitet. Sieht man aber genauer zu, so bringt er kein Beispiel von anderem, denn ebd. 5 kommt doch nur das ἐναντιοῦσθαι zur Sprache, wodurch Sokr. von der Vertheidigung abgehalten wurde, und daran knüpft sich die Rechtfertigung der Warnung durch die Erörterung über die Heilsamkeit des Todes, wie schon vorher § 1. Bei Platon schweigt das Orakel, da er zum Gericht geht, weil es ihn vor keinem Unheil zu warnen hat; bei Xenoph. warnt es ihn vor der Vertheidigung, weil sie ihm das Urtheil ersparen könnte; denn der Tod, den dieses ihm bringt, ist für ihn ein Glück. Dabei ist zu beachten, daß die Aeußerung sich nicht geradezu auf den Tod bezieht; nur mittelbar wird dessen genannte Bedeutung für Sokr. aus ihr erschlossen. Allein im Rückblicke auf seine sonstigen Erfahrungen gewinnt ihm das schweigen desselben, wovon die Apol. berichtet, Gewicht. — Eine erläuternde Aehnlichkeit scheint jene Lehre des Eudemus zu bieten, wonach die Götter einzelnen eine natürliche Richtigkeit des Willens und der Neigung verleihen, vermöge deren sie in allem was sie thun Glück haben; im Erfolge wie im Ursprunge hat sie nichts mit dem ἠθικόν zu thun, weil sie ohne λόγος, dieses aber nur die Wirkung der φρόνησις ist; vgl. Zeller a. a. O. 2, 2 S. 705 f. — Nicht minder geht Vilmar irre, wenn er a. a. O. S. 101 f. eine nahe Verwandtschaft mit dem Gewissen für das Däm. in Anspruch nimmt, weil dasselbe „ein klares Bewußtsein von den seiner Individualität insonderheit gesteckten Schranken“ gewesen sei. Die geistreiche Vergleichung mit Göthes „Fortifikationslinien des eigenen daseins“ trägt nichts aus. Man bedarf zur Abweisung nicht der seltsamer Weise von Vilm. selbst angeführten Stelle Theag. 128 f., wo es auch für andere vorahnen soll; das wird auf einem Misverständniß des Fälschers beruhen, s. Schleiermacher Platons Werke 2, 3 S. 248 f. Weder bei der Frage wegen der Politik Apol. 31 f., wo gar nicht von Ungeschick und dergl. die Rede ist, noch bei den ganz allgemein gehaltenen Verhandlungen über den Tod kommt die Individualität irgend in Betracht. Dem Heraklit, nicht dem Sokr. gehört der Spruch ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. — Nach allem wird auch „von einem sichzurückziehen von

συνειδέναι ἑαυτῷ ἄτοπόν τι vorkommt; wie es mit deren Echtheit steht, ist nicht von Wichtigkeit, sie gäben immer nur den Beleg, daß die allmählich einer bestimmten Ausprägung entgegengehende Bezeichnung unleugbarer innerer Thatsachen auch von ihm gebraucht worden sei. Dagegen läßt sich daraus nicht erweisen, Sokrates habe diesem ἑαυτῷ συνειδέναι einen entscheidenden Einfluß auf das sittliche verhalten beigemessen. Man müßte auch keinen Blick für die verblendende Macht besitzen, mit welcher neue Gedanken ihre Entdecker gegen widersprechende Thatsachen achtlos zu machen pflegen, um meinen zu können, daß der Urheber des Satzes von der Selbigkeit des Lasters mit der Unwissenheit, einem unerbittlichen inneren Ankläger Bedeutung und Berechtigung hätte zugestehen mögen. Nicht auf reuevoll zu büßende Unbotmäßigkeit, sondern auf Unverstand, den übler Erfolg und bessere Einsicht ins Licht stellen werden, erkennt das Urtheil des reflektirenden weisen. Sein Idealismus hindert ihn an der Entdeckung des einzigen Anknüpfungspunktes für eine sittliche Erneuerung auf dem von ihm eingeschlagenen Wege. Weil er ganz von der Zuversicht auf die zwingende Gewalt der

---

den äußeren Autoritäten auf die innere Selbstgewißheit des eigenen Geistes" (Pfleiderer a. a. O. S. 17) nicht gesprochen werden dürfen; gerade weil das Däm. als etwas fremdes erscheint, ist die Selbstgewißheit des eigenen Geistes ausgeschlossen; vollends wie diese sich in Ahnungen über das Geschick bewähren soll, ist nicht wohl einzusehen. Da nach obiger Aufführung von Alters die Mantik auch in der Form der Ahnung bekannt war, so schließt diese Berufung des Sokr. auf die innere Stimme nicht, wie Pfleiderer meint, einen Gegensatz gegen die ein, welche er nach Delphi schickt. Selbst in der unächten Apol. 12 (vgl. Nägelsb. S. 176 und 436) ist ein solcher Gegensatz nicht ausgesprochen. Man hat sich der auch auf christlichem Boden nicht ausgestorbenen Neigung für Orakel und Ahnungen zu erinnern, um einerseits zu verstehen, wie gerade dem frommgestimmten Sinne die Verwechselung des ἀκούσιον und θεῖον so nahe liegt, andererseits einzusehen, daß hier jede Beziehung auf das Pflichtbewußtsein fern zu halten ist; jene Neigung ist doch eine Folge des Kleinglauben, dem es schwer wird bei stetigem Gange nach Gottes Gebot das Geschick unbedingt dessen Fürsorge zu überlassen. Bei Sokrates aber liegt noch Eudämonismus und Autarkie unentwirrt in einander; erklärlich genug, daß er nicht spröde gegen die Aushilfe war, welche ihm ein zweckdienliches verhalten zu ermöglichen schien, wo für das menschliche Urtheil alles ἄδηλον blieb; daß er auf diese Weise sich einer providentia specialissima erfreute, welche dem Liebling der Götter für seine Sendung zu Theil wurde, indem sich sein Geschick ihm ankündigte. Sein eigenthümlicher Adel ist genug gewahrt, wenn er „keiner Aufmunterung bedurfte, wohl aber einer Abmahnung in Dingen, deren Ausgang nach menschlicher Einsicht nicht im voraus bestimmt werden konnte" Krische.

Wahrheit über das menschliche denken und von dem vertrauen auf die herrschende Gewalt des denkens über den Willen beseelt ist, wird er unachtsam gegen die Form inneren erlebens, in welcher die sittliche Wahrheit in der That eine zwingende Gewalt über den einzelnen ausübt, — wenn sie ihren unwandelbaren Maaßstab in unausweichlichen Vorstellungsreihen oder nicht zu beschwichtigenden Gemüthsregungen an das abweichende thun legt.

So ist es dieselbe — erklärbare und zu entschuldigende — Einseitigkeit, welche den größesten Mann unter den griechischen weisen hinderte, ein Reformator seines Vaterlandes zu werden, und zugleich ihm den Blick für das Gewissen schloß — der Intellektualismus. Und so gewiß dieser auf die gesammte ethische Philosophie der alten von ihm forterbte,[1]) so gewiß war sie zur Entdeckung und Hervorhebung dieser für die sittliche Ueberzeugung grundlegenden inneren Thatsache im voraus unfähig. Dies bedürfte keines weiteren Beleges, würde nicht hier und da in geflissentlichem Widerspruche behauptet, es fehle der alten Philosophie eben nur der Name;[2]) und wäre nicht thatsächlich der Intellektualismus in einer Lehrweise so eigenthümlich gewandt, daß eine nähere Nachfrage bei ihr nicht füglich umgangen werden kann; es ist die des Aristoteles.

Dem Meister hatte sich, wie bemerkt, die Unfruchtbarkeit seiner Bestimmung des Tugendbegriffes verborgen, indem sich ihm als entscheidender Gesichtspunkt der Gedanke des zuträglichen unterschob. Diesen utilitaristischen Heteronomismus erhebt die eine Reihe der von ihm ausgehenden Schulen unbedenklich zum Grundsatze. Wenn sie demgemäß in verschiedenen Wendungen die Leitung des verhaltens an die Wahrscheinlichkeitsrechnung über den Erfolg abtreten, so mußte ihnen die Leugnung eines an sich giltigen Maaßstabes für das menschliche thun Voraussetzung aller Anweisungen zur Bewerbung um die Eudämonie sein. Ueberdem geht die Hedonik älterer und jüngerer Artung eingestandenermaßen mit ihrem sensualistischen Empirismus darauf aus, die Glückseligkeit im inneren zu sichern, indem sie sich gegen alle unangenehmen Eindrücke aus einer übersinnlichen Welt oder aus den Tiefen der eigenen Seele wappnet. So hätte sie denn ihren Grundzug verleugnen müssen, um jenen geistigen Gehalt und inneren sittlichen Halt auch nur gelten

1) vgl. unter anderen Pfleiderer a. a. O. S. 30.

2) z. B. Brandis a. a. O. 2, 2 S. 1534.

zu lassen, dessen selbst der Grieche trotz aller angeblichen ungebrochenen Heiterkeit des Sinnes zuerst und vornehmlich durch schmerzlichen Zwiespalt des Herzens inne geworden ist; so war es nicht nur die mythische Gestalt, welche dem Acheron mit seinen Strafen und den Erinnyen die Geringschätzung bei dem eudämonistischen Rationalismus der alten eintrug.[1])

Anders mag man von vornherein die Stellung der Richtungen sich denken, die den Idealismus, den wahren Grundzug der Sokratik festhalten; mußten doch bei einer folgerechten Durchbildung desselben zu einer in sich geschlossenen und lehrbaren Gesammtanschauung die Selbsttäuschungen sich herausstellen, zumal ja die Wirklichkeit des griechischen Lebens so reißend sich von allem idealen entfernte, daß es dem Philosophen bald genug schwer werden mußte, die unbefangene Entlehnung aus ihr fortzusetzen. Allein die Blicke sind durch das Vorurtheil des Intellektualismus geblendet und werden darum die Schwierigkeiten gar nicht gewahr. Der ethische Aristokratismus, welchen alle Sokratiker als unausbleibliche Ergänzung der Richtung auf die Verstandesbildung hegen, verdeckt ihnen dieselben. Wenn alles, was vom sittlichen Menschen gelehrt wird, nur dem weisen gilt, mithin einem für die Wissenschaft im voraus beanlagten und danach durch sie gebildeten Menschen, dann bedarf es in der That vielleicht keiner anderen Ueberzeugungsmittel als der Logik, und die Aufgaben, welche das Leben stellt, werden von dem kenntnißreichen ruhigen im Urtheile geübten Manne durch verständige Ueberlegung können gelöst werden. Freilich ist nach nüchterner Erfahrung die Logik weder zeugungskräftig, noch — wo neben der wissenschaftlichen Untersuchung auch andere Anliegen sich melden — überzeugungskräftig; und wenn die Schulen in ihren Urtheilen über das höchste Gut so weit auseinandergehen, liegt es nur an logischen Fehlern? wo ist eine Ueberführung von der lenkenden Macht der θεωρία, wenn doch die Philosophen sich nur mühsam oder kaum erwehren können, die ἡδονή als Beweggrund für das sittliche thun gelten zu lassen? Was aber die Tugendübung des gebildeten Mannes im einzelnen angeht, so sei die Selbstbeherrschung einstweilen zurückgestellt; die verständige Durcharbeitung des sittlich zu bewältigenden Lebensstoffes bleibt eine Aufgabe, welche auch der weise erst spät lösen kann und inzwischen mit Irrthümern und Fehlgriffen vorlieb nehmen muß.

---

1) Ueber Lukrez s. unten.

Es ist nicht eben verwunderlich, daß der Idealismus im ersten Anlauf über solche Hemmnisse hinwegsprang. Den Antisthenes hatte der Fanatismus für den allgemeinen Begriff erfaßt; das identische Urtheil der Selbstbehauptung gegen alles äußere macht den Inhalt der Tugend aus, und so kann sie freilich leicht mit einem Schlage erwerblich und ebenso unverlierbar heißen, wie jede einmal erfaßte richtige Definition. Die Rückkehr zur Natur läßt sich ohne Verfehlung ins einzelne durchführen, wenn man dafür nichts zu thun hat, als den Widerspruch gegen alles bestehende folgerecht zu behaupten; wenn man den Monotheismus nur in Unterlassung der gemeinschaftlichen und bräuchlichen religiösen Uebungen, den Kosmopolitismus in Verleugnung der Bürgerpflicht u. s. w. zu beweisen hat. — So einfach kam Platon mit der Wirklichkeit nicht aus, denn die Naturmäßigkeit des Kynismus muthete ihn bestialisch an. Der Schwung seines Geistes trieb ihn, für das menschliche Leben Anhalt und Ziel im göttlichen zu suchen, statt wie jene die Frömmigkeit in den Kultus der Selbstbestimmung aufzuheben. Wenn die Idee des guten ihm die herrschende Mitte des Kosmos ist und das theilhaben an ihr die Menschen befähigt, sie im Mikrokosmos zur Darstellung zu bringen, steht man hier nicht vor der unmittelbaren Selbstoffenbarung der sittlichen Idee im Herzen? oder kann etwas anderes mit der Erinnerung an die Idee gemeint sein? Allein diese Erinnerung vollzieht sich doch nur mittels der Dialektik und eben darum recht und vollkommen nur bei dem weisen; und die Idee des guten ist im Grunde nichts anderes als die mit dem wissen gleich gesetzte Tugend. Wäre dem nicht so, hätte Platon in seiner Idee etwas anderes als den vorerst leeren Allgemeinbegriff des guten gefunden, so müßte sich das sowohl in der sachlichen Gliederung seiner Tugend- und Staatslehre, als in der Beleuchtung des mannigfaltigen Stoffes derselben kundgeben. Allein der Aufbau seiner Ethik ist ausschließlich auf seine trichotomische Anthropologie gegründet und diese entstammt durchaus nicht seiner Idee, sondern der altgriechischen dualistischen Psychologie;[1]) und auch diese Anwendung eines empirischen Schema bringt keinen Inhalt der Idee zu Tage, denn die Weisheit ist ja nur die angeeignete Idee, Tapferkeit und σωφροσύνη die Behauptung des Idealismus gegen die niedere Natur; die Gerechtigkeit endlich gewinnt ihre Bestimmung erst durch die gesellschaftliche Beziehung. Und wie die

1) vgl. Schlottmann a. a. O. S. 33 f.

Erkenntnißtheorie auf den philosophischen Aristokratismus hindrängt, so ist die Staatslehre folgerecht dessen nackteste Darstellung.[1]) Ebensowenig zeugungskräftig erweist sich die Idee in der Einzeldurchführung. Der vielberedete platonische Staat ist doch nur ein Widerschein, welchen das hellenische, zumal dorische Volksleben in dem Spiegel der Einbildungskraft des Philosophen wirft, freilich darin vielfach hier abgeblaßt, dort verzerrt; dabei sinkt das politische träumen des göttlichen Platon, wie zur Ueberführung von der Steuerlosigkeit der aufs erfinden ausgehenden Vernunft, zuweilen tief unter die Höhenlage volksthümlicher Sitte und Beurtheilung hinab, ohne deren Schranken an wesentlichen Punkten im Sinne einer allgemein menschlichen Sittlichkeit zu durchbrechen.[2]) Selbst die theologische Färbung seines Idealismus, daß ihm die Gottheit aller Dinge Maaß und die Gottähnlichkeit des Menschen Ziel heißt, will uns nur eine philosophische Umgestaltung des hellenischen Anthropomorphismus bedünken; denn nirgend dient diese fromme Auffassung ihm dazu jene Höhenlage sachlich zu überschreiten. Die Doppelforderung einer Gottheit und einer möglichen Gottähnlichkeit bezeugt, welchen hohen Flug sein Geist in Gesinnung und Abzielung nahm; das aber reicht vorerst nicht über den Beweis für dessen idealistische Stimmung hinaus. Denn das innewerden von Lücken, welche man durch geläufige Namen eigentlich nur anzeichnet, nicht aber ausfüllt, das bloße Postulat, vermag nicht die Erkenntniß zu erweitern; dazu bedarf es der Einsicht in die Sache, die zuvor gefunden sein muß. So gereicht denn die fromme Begeisterung nur dazu, daß sich die ererbte Selbsttäuschung des Intellektualismus bei Platon verfestigt, wonach die leere Begriffsbestimmung des guten sich ohne weiteres in dessen Ausübung umsetzen soll.[3])

1) „Die sittliche Aufgabe ist also keine allgemein menschliche, nicht für alle dieselbe und in ihrer Wahrheit nicht für alle möglich.“ Wuttke a. a. O. S. 54.

2) Vgl. die milde Beurtheilung bei Neander, Vorles. üb. Gesch. d. Ethik. hrg. v. Erdmann 1864, bes. S. 69 f.

3) Eine durchaus ähnliche Erscheinung wird dieser Auffassung zur Bestätigung dienen. Die Zuversicht und der Adel des verhaltens, durch welchen sich der pelagianische Optimismus bei vielen Gestalten aus den Tagen der Aufklärung auszeichnet, war ein Abglanz „der Glaubenswärme, welche noch der vorhergegangenen Zeit angehört“; jene unbewußte Nachwirkung, der man sowohl den Inhalt der sittlichen Denkweise zum besten Theile als die Macht des Pflichtbewußtseins verdankte, täuschte über die Leerheit, Unsicherheit und Ohnmacht des aus sich selbst schöpfenden denkens in Sachen der Sittlichkeit. Vgl. Tholuck, Gesch. d. Rationalismus 1865. S. 181.

Was Sokrates gelebt hatte, das hat Platon in einem großen Idealbilde zu zeichnen versucht: die höchste Blüthe hellenischer Sittlichkeit, die väterliche Sitte von prüfender Ueberlegung gesichtet und gehoben. Indem er aber dachte und darstellte, was im thun und treiben des Meisters lebendig in einander griff oder mit einander rang, ließ sich das auseinanderstrebende nicht überall zusammenhalten. Zu dem wirklichen Sokrates hatte ja die Richtung auf das Gewächs der Volksentwickelung gehört; daneben lag indeß in der Anknüpfung an die Sophistik, in seinem Anspruche und hindrängen auf fortgehende Sichtung alles bestehenden der Keim zu einer Richtung, welche mit der Volks- und Zeitbildung in ihrer Breite in Widerspruch gerathen mußte; und der hat nicht allein in der Stimmung der Kyniker einen fruchtbaren Boden gefunden, so daß sie diesen Widerspruch gradezu zum Ausgangspunkt ihrer Lebensauffassung machten; auch Platon trotz seines bewußten und ausgesprochenen Gegensatzes gegen diesen Radikalismus, kann sich dem mächtigen treiben desselben nicht entziehen. Jener im griechischen Sinnen tief eingewurzelte Dualismus gewinnt an dem geschilderten rationalistischen Glauben des Sokrates einen neuen Halt, durch den Idealismus des Platon einen edlen Schwung; allein das *φεύγειν ἐνθένδε ἐκεῖσε ὅτι τάχιστα* (Theät. 176) bleibt ihm doch die letzte Auskunft, weil er daran verzweifelt, den sittlichen Kosmos selbst innerhalb der engsten Grenzen des Mikrokosmos durchgeführt zu sehen. In diesem unausbleiblichen Pessimismus erkennen wir den Familienzug der idealistischen Sokratik; und von diesem Punkte aus läßt sich daher auch die Verbindungslinie zur älteren Stoa hinüberführen. Wohl ist in ihrer mit Gelehrsamkeit unternommenen Erneuerung der kynischen Lehre eine Abschwächung des Gegensatzes zur überlieferten Lebensform in manchen Punkten erkennbar; darin wird sich einestheils ein Einfluß der inzwischen durch Platon und Aristoteles ausgebauten attischen Ethik spüren lassen, anderentheils die veränderte Lage der Dinge spiegeln. Es bedurfte nicht mehr jener überscharfen Mittel, um den einzelnen aus der Gebundenheit in das gemeinschaftliche Leben zu lösen und auf sich selbst zu stellen; die Geschichte hatte inzwischen diese Arbeit für die Schule gethan. Der Zusammenbruch des öffentlichen Lebens und die dadurch erzeugte und weit verbreitete Stimmung, kamen dem ererbten verneinenden Grundzuge auf halbem Wege entgegen; ja es ist vielleicht richtiger zu sagen, sie riefen dessen erneute und abgewandelte Geltendmachung hervor; sie lockten die bis dahin gebundene Schärfe jenes

Idealismus zur reineren Darstellung heraus. Immer bleibt der Grundzug ein pessimistischer Idealismus, und die von ihm beseelte Schule bildet zuerst eine grundsätzlich individualistische Ethik mit wissenschaftlicher Vollständigkeit aus, und zwar ausdrücklich als das Stück der Wissenschaft, dem alle anderen Theile nur zum Unterbau dienen sollen. Erklärlich genug, daß man bei ihr nachfragt, ob sich nicht ein Bewußtsein um die Gesetzgebung im inneren jedes einzelnen regt. Und doppelten Anlaß zu der Vermuthung, hier müsse das auftauchen des Begriffes vom Gewissen zu beobachten sein, gibt Seneka; ist er doch unter den vielen mittelbaren Quellen für die Kenntniß dieser Schule eine der wenigen unmittelbaren; und er setzt ja die conscientia mit dem stoischen Grundgedanken von der unbedingten Selbständigkeit des einzelnen in nächste Verbindung. Indeß einer sorgfältigen Untersuchung drängt sich unabweislich der Unterschied auf zwischen der älteren, der rein griechischen Stoa und ihrer späteren Gestalt, nachdem sie sich der römisch-griechischen Weltbildung angepaßt hatte; hier kommt einstweilen nur jene in Betracht.[1])

Fehlt nun der Beleg, daß das stoische denken schon in früherer Zeit die Einprägung der persönlichen Selbständigkeit durch den Hinweis auf das Gewissen begründet habe, so hat man doch in demselben die Voraussetzungen aufzuweisen gesucht, aus welchen die Entdeckung desselben sich wie von selbst hätte ergeben müssen. Wenn auch eingestandenermaßen unter der *συνείδησις συστάσεως τῆς παντὶ ζώῳ οἰκείας* in dem S. 26 besprochenen Bruchstücke des Chrysipp, da sie nicht einmal dem Menschen ausschließlich beigelegt wird, ganz etwas anderes als ein sittliches Bewußtsein gemeint ist, so hält man doch eine Anknüpfung für thunlich. Hat man nehmlich darunter ein unmittelbares innewerden der eigenartigen Natur zu verstehen, so verhält sie sich nach stoischer Fassung — meint man — zum Gewissen wie die Gattung zur Art; denn die Natur des Menschen ist ja dem Stoiker die Weltvernunft, wie sie im *ὀρθὸς λόγος* in das Einzelbewußtsein eintritt; das sittliche Wesen hat also in seiner *συνείδησις τῆς συστάσεως* nothwendig ein unmittelbares innewerden der Vernunft oder des Sittengesetzes; man komme im folgerechten denken eben auf ein durch keine Erfahrung zu erlangendes wissen um die Vernunftzwecke, auf das innere Zeugniß eines vorschreibenden Gewissens. Damit wären denn allerdings nach

---

1) Die Beachtung dieser Unterscheidung vermisse ich bei Jahnel p. 23 f.

Brandis „die Schranken der sensualistischen Logik durchbrochen." Allein eben diese unausbleibliche Folge ist geeignet, an jener ganzen Ableitung irre zu machen, so weit darin eine wirkliche Lehre der Schule aufgefunden sein sollte; denn sie hat sich nirgend mit jener Erkenntnißtheorie in wirklichen Widerspruch gesetzt.[1]) Jene Vernunftzwecke findet der Stoiker nach seiner eigenen Ansicht nicht auf anderem Wege, als er überhaupt erkennt; er leitet sie einfach aus der Weltordnung (ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις) ab, und die Einsicht in diese erwächst ihm aus der denkenden Bearbeitung der sinnlichen Wahrnehmungen. Demgemäß erscheinen ihm auch die κοιναὶ ἔννοιαι nicht als „eingeborene Ideen", vielmehr gelten selbst sie trotz der ihnen zugestandenen gewissen Ursprünglichkeit für erschlossen aus der Sinnenerfahrung.[2]) Und nun war dieser Schule die Erkenntnißlehre kein Anliegen von Selbstwerth, vielmehr behauptete sie die Zuverlässigkeit der überzeugenden Vorstellung (φαντασία καταληπτική) eigentlich nur deshalb, weil ohne sie ein sicheres Handeln unmöglich sein würde.[3]) Für die Ethik also hatte sie den Weg sensualistischer Erkenntnißlehre betreten und gesichert; wie sollte sie gemeint gewesen sein, ihn zu verlassen, wo es sich um die sittlichen Grunderkenntnisse handelt? Die Entdeckung eines unmittelbaren Gesetzesbewußtseins war ihr dadurch verschlossen. Auch weiß der entschlossene Intellektualismus der älteren Lehrer weder von einer ausschließlich inneren Empirie noch von einer apriorischen Erkenntniß. Darin hat selbst den Ariston seine Abneigung gegen die dialektische Kunst nicht wankend gemacht; der übrigen Schule zu geschweigen, welche ihren Eifer und ihre Sorgfalt der Logik zuwandte, um dann die wissenschaftliche Erkenntniß zur Leiterin des Handelns zu erheben.[4])

---

1) Brandis a. a. O. 3, 2 S. 147 f. 134 f. nennt es eine „stillschweigende Voraussetzung", daß die Theilnahme an der göttlichen Vernunft die Erkenntniß der göttlichen Weltordnung ermögliche; soll damit mehr gesagt sein, als daß die menschliche Vernunft eben deshalb überhaupt erkennen kann, weil sie ein Ausfluß der Weltvernunft ist, so war das den Stoikern nicht nur eine stillschweigende, sondern sogar eine unbewußte Voraussetzung. An eine inhaltliche Vorausnahme der Welterfahrung vermöge einer Inspiration durch die Weltseele haben sie nachweislich nie gedacht.

2) Zeller a. a. O. 3, 1 S. 67 f.

3) ebenda S. 73 f.

4) ebenda S. 46 f. 217 f.

In der Logik eklektisch, in der Physik dogmatisch, ist sie freilich arger Selbsttäuschung zu zeihen, wenn sie meint, in diesen Disciplinen die Grundlegung für die Ethik auf empirischem Wege zu gewinnen; daß aber dieser Widerspruch zwischen ihrer Erkenntnißlehre und ihrem thatsächlichen verfahren in der Ethik selbst noch deutlicher hervortrete, wie Brandis urtheilt, dürfte nur von dem an sich bedenklichen Verhältnisse der angewandten Ethik zu der reinen, nicht aber von der letzteren für sich genommen gelten. Allerdings würde dem so sein, wenn sie eine inhaltliche Darlegung der Vernunft-Zwecke unternommen hätte; allein ihre ethischen Grundbegriffe sind ja lauter Formeln, die alle denselben Gedanken, das Postulat vernünftigen wollens, wiederholen und im Grunde nichts aussagen. Wenn sie die Güterlehre auf die Tugendlehre zurückführt, so steht der Tugendbegriff als der herrschende im Lehrganzen da; die Tugend aber, welche zugleich das höchste Gut ist, besteht in dem naturgemäßen Leben; mithin wird der Begriff der Natur als das letzte Maaß aufgestellt. Da eröffnet sich denn jener leicht blendende großartige Ausblick, indem Weltordnung und Einzelgeist unter diesen höheren Begriff geordnet und die Uebereinstimmung beider darin gefunden wird, daß der vernünftigen Weltordnung der vernünftige Trieb im Menschen entgegenkomme. Sieht man aber schärfer zu, so heißt für den Stoiker Vernunft und Natur und Zusammenstimmung mit der Weltordnung nichts anderes als Selbstbehauptung gegen alles, was nach seinem Vorurtheile jenseit des ὀρθὸς λόγος liegt; und dieser fällt zuletzt mit dem abstrakten denken zusammen. Demgemäß arbeitet man auf dem fraglichen Gebiete ausschließlich mit den leeren Kategorien von wahr und falsch, gut und schlecht d. h. zweckmäßig und zweckwidrig; und es kann weiter keine Schwierigkeit machen einzusehen, wie die Stoa sich mit ihrem Empirismus abfinden konnte. Zwar kommen uns jene Kategorien nicht von außen, indeß sie ergeben sich uns unter der Bearbeitung des durch die Wahrnehmung uns zufließenden Stoffes von selbst, und deshalb können sie als Ergebniß der auf den Stoff bezogenen Denkthätigkeit erscheinen. Den Pantheismus ihrer Physik konnte die Schule freilich nicht finden, ohne — nach Brandis — „ein selbstthätig erzeugendes Vernunftvermögen" in Arbeit zu stellen; dagegen für die Entdeckung dieser ethischen Grundbegriffe scheint ein solches in keinem anderen Sinne und Maaße erforderlich als für die der logischen Kategorien; denn in beiden Fällen handelt es sich um die Hilfsmittel für die Umsetzung des wahrgenommenen Stoffes in Gedanken, die unter

und aus der Arbeit selbst dem mit Bewußtsein getriebenen denken entgegenwachsen. In dem Netze solcher inhaltloser Formeln bleibt aber beschlossen, was die Stoiker mit der ihnen eigenen Begeisterung für die Allgemeinbegriffe als Philosophie der Sittlichkeit im strengen Sinne betrachten.[1]) Zeugniß dafür liefert die Neigung der mehr folgerichtigen als umsichtigen unter ihren Vertretern, die Behauptungen des Antisthenes von der Unverlierbarkeit und leeren Einheit der Tugend festzuhalten; ja die Schule hätte ihren Grundzug auslöschen müssen, wenn sie nicht derartige Sätze unwandelbar bewahrt hätte. Dahin zählt die Leugnung jedes Grad- und Artunterschiedes innerhalb der Laster hier, der Tugenden dort; der entsprechende Satz von der Einheit der Tugend, aus dem sich dann die Folgerung ergibt, daß sie eben nur sein oder nicht sein, mithin nur mit einem Schlage erworben werden könne. Und schwerlich kann diese von jedem Inhalte absehende, dem rechnen mit unbenannten Größen gleichende Denkart sich schärfer ausprägen, als darin, wenn dem Stoiker schließlich die Tugend mit der Folgerichtigkeit (constare sibi) zusammenfällt, weil man ja nur dem richtigen Verstande stetig sich zu fügen im Stande sei, — was eine bedingte Wahrheit hat, wo es sich eben um reine Denkangelegenheiten, zumal um die Logik selbst handelt. Nirgend aber läßt sich diese Unfruchtbarkeit dergestalt so zu sagen mit Händen greifen, als bei ihrem Versuche, den weisen oder die verkörperte Tugend zu schildern. Die bloße Begriffsbestimmung will nicht genügen; so mag man auf die lebendigen Farben nicht verzichten, welche ein solches Gemälde allein aus der Anschauung wirklicher Beziehungen zur Welt gewinnen kann, aber die verwendeten Züge behalten ihre Bedeutung nur, indem ihre Bildlichkeit geradezu in die Verneinung ihres nächsten und eigentlichen Sinnes gelegt wird;[2]) die ver-

1) Diese Neigung theilen sie bekanntlich mit dem Vater der Kynik; das muß man immer im Auge behalten, wenn die „Richtung auf das ursprüngliche und unmittelbare . . welche dem Stoicismus vermöge seiner Abkunft aus dem Kynismus eingepflanzt ist" (Zeller S. 77) in Frage steht.

2) Durch eine Vergleichung mit der christlichen Denkweise wird das überaus deutlich. Mit jenem Worte: „also gehet es, wer ihm Schätze sammelt und ist nicht reich in Gott" (Lukas 12, 21) hat Christus den so oft sich kreuzenden Gegensatz der irdischen und geistlichen Armuth und Wohlhabenheit zum Bewußtsein gebracht; wenn es nun heißt: der arme ist reich, so ist beides auf verschiedene Dinge bezogen; der Reichthum in Gott hat nach der biblischen Anschauung seinen sehr wesenhaften Besitz. Dagegen, wenn der stoische Weise regio more omnia possidet (Seneca, benef. 7, 1 f. bes. 6), so sind eben die irdischen Dinge

rufene via negationis wird mit der größesten Entschlossenheit beschritten, um ein Ideal auszuspinnen, auf dessen Verwirklichung man im voraus verzichtet. — So ist denn in der reinen Ethik der Stoa weder ein Bewußtsein von, noch ein Bedürfniß nach einem Vermögen der Ideen zu entdecken.

Bei allem diesem schwelgen in gleichwerthenden Begriffsbestimmungen, — wie solche z. B. die der drei ersten von Platon übernommenen Haupttugenden sind,[1]) — ist die Stoa so wenig auf die bloße Erkenntniß gerichtet, daß sie in der Lehre, nach welcher das erkennen das letzte Ziel aller Tugend sei, doch wohl mit einem verurtheilenden Seitenblicke auf Aristoteles, nur eine feinere Art von Hedonik sieht. Sie will nicht minder als ihre Gegnerin Lebenskunst überliefern, und zwar Lebenskunst, welche dem durch sein Urtheil selbständig gewordenen einzelnen die gewachsene und überlieferte Lebensordnung ersetzen soll. Deshalb kann sie nicht umhin, die Erfüllung ihres wichtigsten Zweckes mit einer Darangabe der Folgerichtigkeit im großen zu erkaufen. Vermöge einer Art von Selbstironie, wird inmitten der Schule die Behauptung laut, der weise komme überhaupt nicht vor; es könne nur zur Weisheit fortschreitende geben; diese können nun mit jener einen, nur auf einen Schlag erwerbbaren Tugend selbstverständlich nicht behelligt werden, und so bringt die Schule ihnen eine angewandte Ethik entgegen.

Man fragt zunächst mit Spannung, wie überhaupt ein Uebergang zu derselben gewonnen werden konnte? Es geschieht, indem dasselbe Gradverhältniß bei den Gütern angenommen wird, welches man auf den sittlichen Menschen selbst angewandt hatte. Freilich ist die Tugend das einzige wahre Gut; aber unter den irdischen Dingen, mit denen der doppelseitige Mensch auch als Stoiker nicht umhin kann sich zu berühren, gibt es solche die man sittlicher Weise vorziehen, die man erstreben darf, die *προηγμένα*; und dem entsprechend tritt neben das *κατόρθωμα* die geringere Art sittlichen verhaltens, das *καθῆκον* im

gemeint, die in jeder Beziehung außer seiner Macht sind und nur von ihm gewußt werden. Die ganze Bezeichnung löst sich also darin auf, daß er ein besitzender heißt, weil er weiß, daß die Dinge nicht des besitzens werth sind.

1) Zeller S. 220 f. Die Einsicht ist das wissen von dem guten und bösen und dem, was keines von beiden ist; die Tapferkeit das wissen von dem was man zu wählen und zu meiden und dem, was man weder zu wählen noch zu meiden hat; die Selbstbeherrschung das wissen von dem, was zu wählen und zu fliehen und was weder zu wählen noch zu fliehen ist.

engeren Sinne. Daß man diese Worte zutreffend durch „unbedingte und bedingte Pflicht"[1]) wiedergebe, dürfte zweifelhaft sein. Jenes ist ausschließlich das gute im Vollsinn des Wortes, dieses das bloß zulässige; das tritt auch darin hervor, wenn daneben bei dem κατόρθωμα die Betheiligung der sittlichen Gesinnung als Kennzeichen hervorgehoben wird. Auf den ersten Blick bleibt es freilich unklar, wie man die Begriffsunterscheidung zugleich von dem Gegenstande, auf den die Handlung sich richtet, und von der inneren Stellung des handelnden hernehmen könne;[2]) doch ist die Sache wohl verständlich. Auf dem Standpunkte der reinen Ethik gilt die Richtung auf den inhaltleeren Begriff des guten, die auf die Treue gegen das verständige ich gerichtete Gesinnung als Tugend; hier fällt also das streben nach dem höchsten Gute und die sittliche Gesinnung zusammen, weil das Gut und das gute eins und dasselbe sind; und aus demselben Grunde schließt jede Richtung auf das προηγμένον auch schon einen Mangel rücksichtlich der Gesinnung in sich; vor dem strengen Gerichte der Ethik gilt eben diese Bestrebung nicht. Weil es für dieses denken gar keinen begreifbaren nothwendigen Zusammenhang zwischen den schroff geschiedenen Gebieten des unbedingt-guten und des unvollkommenen, bloß zulässigen geben kann, darum muß dem Stoiker das **καθῆκον** im Grunde als ein unterhalb sittlicher Beurtheilung liegendes, ein ἀδιάφορον, erscheinen. Fällt unter diesen Begriff jede Verwirklichung einer natürlichen und geschichtlichen Lebensbeziehung, so ist eine solche eigentlich nicht minder nichtig als unbedenklich. Keinenfalls wird es gelingen, unter solchen Voraussetzungen jene schlechthin einheitliche Tugend zu einem brauchbaren Maaßstabe für das wirksame handeln zu machen; woher gewinnt also diese angewandte Ethik der Stoa ihre Regeln?

Zunächst aus der gemeinsamen Lebensanschauung ihrer Zeit und ihres Volkes, denn „so schroff ihre Grundsätze lauten, so zeigt sich doch, daß sie in der Anwendung derselben von den allgemein geltenden sittlichen Begriffen sich nicht allzuweit entfernt."[3]) Indeß die Schule wäre nicht die Erbin des Kynosarges gewesen, wenn sie nicht ihren eigenartigen Gegensatz gegen die öffentliche Meinung und Uebung zur Geltung gebracht hätte. Sie verkündet allgemeines Menschenthum nach verschie-

1) z. B. **Brandis** 3, 2 S. 150.
2) **Zeller** S. 246 f.
3) **Zeller** S. 258.

denen Richtungen hin und mancher hochtönende Satz dieser Art hat ihr die Bewunderung der Nachwelt erworben und bewahrt. Doch daneben stehen jene anwidernden Behauptungen über die sinnliche Seite unserer Wechselbeziehungen, zumal die geschlechtlichen; aber auch über Wahrhaftigkeit, Menschenwürde und dergl. Mag nun immerhin deren Schroffheit dem Nachweise dienen sollen, es sei zwischen dem von der geltenden Sitte gestatteten und dem von ihr verworfenen vielfach kein wesentlicher Unterschied; die Sätze legen doch zu Tage, daß ihre Urheber sich nur folgerichtiger als jene von dem Sinne für das sittlich-natürliche entfernt haben. Dazu kommt endlich, daß dieses Gemisch von überlieferten Anschauungen und von einseitigen Folgerungen aus einem schroffen Subjektivismus nicht eben viel Gleichmäßigkeit zeigt, da über die einzelnen Fragen in der Schule je nach dem Meister oder der Zeit sehr abweichende Urtheile gefällt wurden. Faßt man diese Beobachtungen zusammen, so wird man unbedenklich schließen dürfen, daß die angewandte Ethik der Stoa fruchtbarer Grundsätze gänzlich entbehrt. Man sieht, „daß es ihrem ethischen Principe an Grundsätzen der Vermittelung fehlt und sie noch weniger zur Anerkennung eines an sich giltigen Inhaltes sittlicher Bestimmungen gelangt waren.“ [1]) Hätte nun dies sie nicht auf ein unmittelbares gesetzgebendes Bewußtsein hinführen müssen? Was lag näher als bei ihm in dieser Verlegenheit Rath zu erholen? Aber nichts liegt ihrem Rationalismus ferner; beweisen doch jene Abirrungen ihres Urtheiles, durch welche sie die unbedingte Freiheit der innerlichen Sittlichkeit von den Beziehungen zur Außenwelt rein zu erhalten streben, „daß der Sinn für die unmittelbaren Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins ihnen abhanden gekommen oder geschwächt war.“ [2]) An einem Beispiele springt das sogleich ins Auge. In der Oedipodee haben die Griechen ihrem Schauder vor der Blutschande einen ergreifenden Ausdruck gegeben; auch bei ihnen ward derselbe durch die Sitte bewahrt, die auf dem Boden der natürlichen Beziehungen in dem Schooße des Familienlebens erwachsen war. Um jene Naturwidrigkeit zu vertheidigen, mußte der Verstand erst die dualistische Anschauung vom Menschen so geschärft haben, daß er die Gleichgiltigkeit aller körperlichen Thätigkeiten für die Seele behaupten konnte; und dazu mußte wieder zuvor die Stimme des sittlichen Naturuitheiles mundtodt gemacht sein,

---

1) **Brandis** S. 149.
2) ebenda S. 150.

welche der Sitte erst ihre verbindende Macht verleiht. Allerdings liegt in dieser Verwachsung der schwache Punkt dieser natürlichen Gesetzgebung, und nicht ohne Grund nimmt die mündig gewordene Ueberlegung ihr gegenüber das Recht der Prüfung in Anspruch; denn die gewachsene Sitte ist nicht allein der Ausdruck, sondern ebensowohl auch in ihren krankhaften Wucherungen die Auslegung und die Bildnerin des sittlichen Gefühles; dasselbe wird unter ihrem Drucke zu einem unsicheren Zeugen, indem es, zwischen Bestätigung und Verwerfung der öffentlichen Gewohnheiten schwankend, in Verwirrung hineinführt und hier und da selbst den Anstoß zur Empörung gegen deren unbedingte Giltigkeit gibt. Dann erhebt sich der zweifelnde Verstand über die zwiespältige Stimme der Natur im Namen klarer Folgerichtigkeit und beseitigt alle Ordnungen, für die er keinen ausreichenden Grund einsieht; ja dieser Radikalismus pflegt im ersten Anlaufe mit den Willkürlichkeiten geschichtlicher Bildung auch alle ethischen Axiome hinwegzuspülen und damit das Feld für eine völlig haltlose Zweifelsucht zu ebnen. Diese Aussicht verhüllte sich den stoischen Moralisten indeß vorerst noch; sie täuschten sich über die Inhaltlosigkeit ihrer ethischen Grundsätze, indem bei ihnen, wie das so oft in solchen Uebergangszeiten geschieht, die Negation von der Position lebte; die Haltlosigkeit ihrer Urtheilsweise kam ihnen nicht zum Bewußtsein, weil sie in der That von einer sehr lebhaften und stetigen Stimmung geleitet wurden. Denn die Stoa hat ja freilich einen Maaßstab, den sie an alle Lebensverhältnisse anlegt; nur st es kein klarer Grundsatz, sondern eben jene ablehnende Stimmung gegenüber allem lebendig wirklichen. Sie entstammt dem Gefühle von dem Selbstwerthe des einzelnen Menschen, wie es sich gerade an der unliebsamen Erfahrung der Abhängigkeit von der Außenwelt entzündet, und darum durch Abweisung aller derartigen Beziehungen zu behaupten strebt. Deshalb zieht sich der Stoiker mit Vorliebe und soweit er es irgend vermag, auf seine Innerlichkeit zurück: einerseits auf das denken dessen, was nicht nur Abspiegelung der Sinnenwelt scheint, d. h. der abgezogenen und mithin entleerten Allgemeinbegriffe, andererseits auf das handeln, soweit es scheint außer Wechselwirkung mit den Gegenständen bleiben zu können, nehmlich als Entschluß und Gesinnung. Doch hätte dieser Schein für den Stoiker nicht bestehen können, wenn jene Gesinnung nicht selbst wieder die Selbständigkeit wesentlich in die Verneinung alles lebendig-einzelnen in der Umgebung und im eigenen Herzen gesetzt hätte, wofür das verallgemeinernde denken sich als brauch-

bares Mittel erweist. Besteht doch auch eine unleugbare Wahlverwandtschaft zwischen der Bildung abgezogener Begriffe und der Behandlung aller Lebensaufgaben unter dem absehen auf die Apathie; in beiden Thätigkeiten entledigt sich der Geist möglichst der ihm von außen kommenden Eindrücke, um sich auf das eigene zurückzuziehen, und so lange diese Bewegung dauert, kann es verborgen bleiben, daß dieser Rückzug schließlich in die Leere hineinführen muß.[1]) Zum vollen Ausdruck konnte diese Richtung allerdings nur in der reinen Ethik gelangen, denn die Zulässigkeit einer angewandten beruhte ja einzig auf dem Zugeständniß der nur bedingten Durchführbarkeit jener; allein sie beherrschte doch den ganzen Sinn dieser Männer so sehr, daß die im tiefsten Grunde ihnen beiwohnende Gleichgiltigkeit gegen die Aufgaben der letzten sie abhielten inne zu werden, daß sie unter ihren Händen zu einem Durcheinander von überlieferten Anschauungen, von willkürlichen Urtheilen und von Ausdrücken einer in methodischen Wahnsinn überschnappenden Verständigkeit wurde.

Diese Ausführungen werden zu dem Endurtheile berechtigen, daß die stoische Schule sowohl durch ihre Grundrichtung als durch das derselben entsprechende von ihr angewandte wissenschaftliche verfahren verhindert war, die Aeußerungen eines gesetzgebenden Vermögens anzuerkennen und zu verwerthen, welches Ansehen und Ausdruck nicht bei dem überlegenden Verstande sucht und findet. Weil sie grundsätzlich dem Menschen eine verneinende Stellung zu allen inhaltgebenden Lebensbeziehungen anweist, kann ihr der Mangel eines einheitlichen inhaltvollen Grundgedanken innerhalb des eigentlichen Heiligthumes sittlicher Betrachtung garnicht zum Bewußtsein kommen; sie reicht hier mit leeren

1) Bei den Stoikern begegnen sich die beiden Richtungen des Idealismus der alten am ausgeprägtesten, die Vorliebe für die Allgemeinheiten im denken und der anthropologische wie ethische Dualismus, der in ihrer Forderung der Apathie gipfelt. Man darf wohl darauf aufmerksam machen, daß hier immer wiederkehrende Richtungen des sich auf sich selbst stellenden denkens vorliegen und in ihren Anlässen durchsichtig werden. Jenes Dualismus haben sich ernstere Denker nie entschlagen können, so lange ihnen die Decke über Grund und Wesen der Sünde lag; und in die blasse Welt der Allgemeinheiten treibt die Scheu vor der Sklaverei unter die erscheinenden Wirklichkeiten. Zuletzt werden beide Einseitigkeiten einer Quelle entstammen: dem Räthsel des Verhältnisses zwischen Gedankenwelt und Sinnenwelt und seiner Unlösbarkeit, so lange es an dem Verständnisse der ursprünglichen Person fehlt, der sie ihren Unterschied und ihre Wechselbeziehung verdanken, Gottes des Schöpfers.



Formbestimmungen aus. Wenn sie sich sodann auf den Vorhof einer Erörterung hinaus begibt, welche dem niederen Standpunkte der Wirklichkeit angepaßt werden soll, so kann hier folgerecht gar nicht mehr von einer wahrhaft grundsätzlichen Behandlung die Rede sein; denn es handelt sich ja um solches, was nach dem obersten Grundsatze eigentlich unzulässig oder doch gleichgiltig ist, weil es nicht unter den sittlichen Gesichtspunkt fällt. So tritt ein markten ein zwischen der spröden Grundrichtung und den unabweislichen Forderungen der Wirklichkeit. Hat nun der stoische Verstand die Verwirrung über die einfachsten Grundverhältnisse zwischen dem einzelnen und seinem Lebenskreise, zwischen Mensch und Welt, zwischen Seele und Leib zum Ausgange seiner ethischen Forschung genommen; hat er den wirklichen Menschen dergestalt gegen sich selbst und seine einfachsten Triebe und Anschauungen mistrauisch gemacht, so kann bei jenem schwanken die Entscheidung nicht füglich von einem unmittelbar sich kund gebenden Urtheile erholt werden. In dieser Verlegenheit hascht man nach Regeln und findet nur Einfälle, die weder nach oben an einem Grundsatze noch nach unten an der nüchternen Erfahrung einen Halt gewinnen können. Und so ist denn die angewandte stoische Moral weder ein apriorisch gewonnenes Ideal noch auch eine nach einem bestimmten Grundsatze vollzogene Reformation der griechischen sittlichen Anschauung, sondern eine stimmungsmäßige Auswahl und zeitgemäße Zustutzung derselben; und da sie mit ihrem Spiritualismus und Individualismus zu deren ursprünglicher Auffassung in geradem Gegensatze stand, konnte sie neben einigen lichten Ausblicken nur Verwirrung hineintragen. Und statt einer umfassenden Umwälzung und Neubegründung sittlicher Ueberzeugung hat sie zuletzt doch nichts geboten als die erste Kasuistik.[1]) Das eben sind die günstigen Bedingungen, unter denen eine solche keimt und wuchert, wenn die Ueberschätzung der Allgemeinheiten im denken, der sogenannten klaren Begriffe und der angeblich allgemein giltigen Regeln für das handeln das vertrauen auf die Richtung der höheren Natur und auf deren Erzeugniß, die Sitte, zersetzt hat, während sie als vorgebliches Princip nur eine nichtssagende Begriffsbestimmung, eine leere Formel, zu bieten vermag.

---

1) Vgl. Zeller 3, 1 S. 253. Der Rückschluß aus Seneka auf die älteren, besonders Chrysipp Brandis 3, 2 S. 547. — Viele sogenannte Systeme der Moral, die sehr abschätzig auf die Kasuisten herabblicken, weil dieselben sich nur mit Kollisionsfällen abgeben, thun ganz dasselbe, nur in einer abgewandelten, just Mode gewordenen Form.

Das ist das Ergebniß einer ernsten philosophischen Arbeit, welche die Sicherheit des erkennens, ohne sie streng beweisen zu können, nur deshalb gefordert hatte, um eine Wissenschaft des sittlichen zu begründen, ja dem letzten absehen nach um durch das wissenschaftliche erkennen eine wahrhafte Sittlichkeit zu ermöglichen. Gipfelt und bricht sich in dieser Gestalt der von Sokrates fortgeerbte ethische Intellektualismus, so wird es im Zusammenhange dieser Betrachtung ein gutes Recht haben, wenn diese Entwickelung verfolgt worden ist, ohne jenes Vorgängers zu gedenken, ohne den zwar die stoische Lehre in vielen Zügen unverständlich bleiben würde, dem sie aber in der ethischen Grundlegung geradezu entgegen steht. Das prägt sich am schärfsten in der Stellung aus, welche den Haupttheilen des Wissenschaftsganzen zu einander gegeben wird. Während der geschilderten Schule die Ethik Ziel und Abschluß alles wissenschaftlichen denkens ist, scheidet Aristoteles die praktische Philosophie aus der vollkommenen Wissenschaft aus. Auf die durchaus eigenthümliche und in der Geschichte der Ethik folgenreiche Umbildung des sokratischen Intellektualismus, die sich hierin kennzeichnend ausprägt, wurde bereits S. 90 hingewiesen und sie macht es uns zuläßig, ihn aus der geschichtlichen Reihe herauszuheben; denn die verschiedenen Wendungen, in denen die alte Philosophie sich der Thatsachen des sittlichen Lebens denkend zu bemächtigen sucht, sollen hier nur klar gestellt und auf die Frage hin geprüft werden, ob sie dabei auf ein unmittelbares gesetzgebendes Bewußtsein geführt worden ist und geführt werden konnte. Muthet doch seine ganze Behandlung des ethischen Stoffes den Betrachter inmitten der übrigen alten Philosophen durchaus eigenartig an; er gehört in dem Maaße nicht zu ihnen als er den Dogmatismus hinter sich läßt, und darf als zweiter Begründer der ethischen Wissenschaft gelten, weil er einen ernstlichen Ansatz macht, den intellektualistischen Determinismus zu durchbrechen. Ja, eben die Art, wie er das thut, zeigt die vorsorgliche Scheu vor dem dogmatistischen. Als getreuer Beobachter der Wirklichkeit ist er fern davon, im Namen der Befähigung für selbsteigne Entschließung (προαιρετικόν) die Bindung in sittliche Zustände zu leugnen; ist doch das ἦθος nur ein Abkömmling des ἔθος. Allein er ist auch scharfsichtig genug, mit diesem Zugeständnisse sich dem bekämpften Gegner nicht gefangen zu geben, indem er einmal festhält, daß auch die Zustände des persönlichen Lebens im engeren Sinne zuletzt auf eine Aeußerung der Selbstbestimmung zurückgehen, die keiner sich selbstverständlich durchsetzenden Nothwendigkeit unterliegt (ἑκούσιον); in-

dem er zweitens namentlich die Entschuldigung durch Unwissenheit nicht ohne genaueste Prüfung gelten läßt. Diese Stellung als zweiter Begründer der Ethik tritt ferner in jenem Versuche hervor, dieselbe als die praktische Wissenschaft dem Begriffe und der Verfahrungsweise nach völlig von den theoretischen Disciplinen zu unterscheiden; damit ist der zweite durchgreifende Fortschritt gewonnen, nachdem die Betrachtung der Sittlichkeit überhaupt in den Kreis wissenschaftlicher Arbeit gezogen war. Und hier liegt eine auch neuerdings wieder angeregte Vergleichung nahe genug;[1]) der dritte philosophische Ethiker mit dem man einen neuen Abschnitt zu machen gewohnt ist und auch nicht umhin kann, der zweite entschlossene Vertreter der sittlichen Autonomie, Kant, hat das Gewissen als den einzigen zureichenden Erkenntnißgrund der Freiheit angesehen; sollte nicht auch sein Vorgänger bei seiner klaren Beobachtung der inneren Thatsachen des sittlichen Lebens bereits auf diesen Erkenntnißgrund gestoßen sein? Begegnen wir doch bei beiden demselben Namen der praktischen Vernunft, welcher manchen Forschern als philosophische Bezeichnung dafür gilt, was dem Volksmunde Gewissen heißt. Dazu kommt, daß die erste eingehendere wissenschaftliche Bearbeitung des Gewissens, die scholastische Untersuchung über sinderisis (*συντήρησις*) und conscientia an die Lehre des philosophus vom intellectus practicus anknüpft. Böte diese Untersuchung der aristotelischen Theorie ethischen erkennens auch keinen weiteren Ertrag als eine genauere Bekanntschaft mit seinem *νοῦς πρακτικός*, so wäre damit doch der Ausgangspunkt zum Verständnisse und zur Beurtheilung jener späteren Moralisten gewonnen, welche auf die nachfolgende Arbeit an dieser Wissenschaft mittelbar mehr nachgewirkt haben, als man vielfach annimmt.[2])

---

1) Schlottmann a. a. O. S. 2.

2) Die folgenden Erörterungen setzen die neuesten zusammenfassenden Darstellungen der aristotelischen Lehre von Brandis (Handb. 2, 2 oder Aristoteles 1853 u. 57 und 3, 1. 1860) und Zeller (Phil. d. Griech. 2, 2. 2. A. 1862) voraus; eine ausdrückliche Berufung auf dieselben, oder auch eine Auseinandersetzung mit ihnen ist möglichst sparsam beigefügt; darum sei im voraus die Abhängigkeit der Darstellung von ihnen bekannt. Während Br. seinen Philosophen an unsere Zeit reden läßt, daher einerseits ganz in seine Denkweise aufgeht, andererseits ein durchgeführtes und zusammenstimmendes ganze vor Augen zu stellen bemüht ist, berichtet Z. über den umsichtigen Denker und hält über die Unklarheiten und Unebenheiten seiner Philosophie, wie sie uns vorliegt, sorgfältig Buch. Indem ich ausdrücklich jeden Anspruch darauf von mir weise, ein selbständiger Kenner des Aristoteles zu sein, darf ich doch aussprechen, daß die sorgfältige Beschäftigung

Im Begriffe, der praktischen Wissenschaft ihr Gebiet abzustecken, bezeichnet Aristoteles als wesentlichsten Mangel seiner Vorgänger, von denen er im übrigen so bereit ist zu lernen, dies, daß sie nicht auf das wirkliche Leben eingehen; so kommt — scheint es — erst in ihm der nüchtern praktische Zug wieder zur Geltung, welcher mit dem idealistischen im Gleichgewichte den Sokrates auszeichnete. Nicht nur betont er sehr nachdrücklich, daß ohne Erfahrung ethische Einsicht weder entwickelt noch auch nur aufgenommen werden könne, sondern die praktische Wissenschaft soll auch selbst praktisch sein; sie soll recht eigentlich in dem Wirrsal des täglichen Lebens zurechtweisen; dabei ist es nicht allein auf den bei den alten wohl ausnahmslos geltenden, — nur verschieden ausgedrückten Satz abgesehen, daß die Philosophie auch Lebenskunst sein solle, sondern es ist die Forderung einläßlicher Beschäftigung mit dem mannigfaltigen und einzelnen ausgesprochen. Mußten später die Stoiker mit ihrer geprahlten Folgerichtigkeit brechen, um sich auf eine Kasuistik einzulassen,[1]) so ist für Aristoteles das hin und her wenden und wägen der einzelnen Lebensverhältnisse der allereigenste Inhalt dieser Wissenschaft. Denn ihm ist die geschichtliche Welt noch nicht so werthlos geworden, daß er den weisen von vornherein in die einsame Höhe der weltabsagenden Selbstgenügsamkeit wiese; vielmehr gilt es ihm ja die möglichst gute Art des Zusammenlebens für den Menschen zu finden, der ihm wesentlich ζῶον πολιτικόν ist. Freilich bedarf man des Fadens, um sich in diesem bunten durcheinander zurecht zu finden; aber auch dieser soll nicht von einem aprioristischen Knäuel abgewickelt werden. Ist die Aufgabe gestellt, das dem Menschen erreichbare gute zur Erkenntniß zu bringen, so wird man nach dem Zwecke des Menschen fragen müssen, und dieser wieder muß mit dem Begriffe des Menschen gegeben sein; das selbstverständliche γνῶθι σεαυτόν weist aber zunächst nicht auf den „wahren" Menschen, auf eine über die Köpfe hinausgehende, unanwendbare Idee, sondern auf den wirklichen Menschen in seiner beobachtbaren Verschiedenheit von den ihn umgebenden Erscheinungen, mithin zunächst in seiner eigenartig-menschlichen Lebensform.[2]) „Die entscheidenden Thatsachen

mit Br. mir die Urtheile bereits an die Hand gegeben hatte, für welche mir oftmals das Ansehen Zellers eine nachträgliche Bestätigung gebracht hat.

1) vgl. oben S. 99.

2) So dürfte für uns am verständlichsten ausgedrückt sein, worauf die vorläufige Erörterung der Eudämonie und des dem Menschen eigenthümlichen Werkes hinaus will.

des sittlichen Bewußtseins rein und unverfälscht sich aussprechen zu lassen," so bestimmt Brandis[1]) die Aufgabe, welche Aristoteles sich gesteckt hat; es kommt aber darauf an, wie weit sein Gesichtskreis oder wie tief sein Blick bei dieser Untersuchung reichte. Indem er dergestalt von dem thatsächlichen ausgeht, daß er die etwanigen Beobachtungen an sich selbst immer auch an den Meinungen anderer, die keinenfalls in allem geirrt haben können, und an den allgemeinen Sitten, mithin auch an den darin ausgesprochenen unbefangenen Anschauungen prüft und bestätigt, liegt ihm die Bestimmung des sittlichen, wie es das entweder-oder von gut und bös umspannt, also die rein formelle zunächst. Er ist der erste, welcher sich möglichst unvoreingenommen an eine ethische Anthropologie macht. Es hat für den, welcher dem suchen des sich allein überlassenen Menschengeistes nach Selbsterkenntniß mit Liebe nachgeht, etwas ungemein spannendes zu beobachten, ob der sorgfältige Forscher von diesem Anfange her über die formellen Bestimmungen hinaus auch zu einem Inhalte kommen wird, der den Menschen ebenso eigenartig von den übrigen Wesen abhebt, als seine Art zu leben. Daß er selbst die Schwierigkeit empfand, möchte schon in der Anordnung der nikomachischen Ethik zu erkennen sein, nehmlich in der zweimaligen Verhandlung über die Eudämonie als den Zweck des sittlichen Lebens.[2]) Die Erhebungen aus dem wirklichen Leben in dem die Tugend behandelnden Theile sollten über die Aussagen des einleitenden Theiles hinausführen, die im Grunde nur verschiedene Wendungen der Kategorie des Zweckes bieten; es wird zu prüfen sein, ob sie das geleistet haben?

Es ist zunächst nur die zutreffende Anwendung der oben erwähnten Erkenntnisse, wenn die dem Menschen eigenartige Lebensäußerung, die menschliche Tüchtigkeit als dem Vorsatze entstammende Fertigkeit (ἕξις προαιρετική) bestimmt wird; damit ist die Annahme abgeschnitten, daß jede wahre Einsicht sich ohne weiteres von selbst in Handlung umsetze, sowohl in dem Sinne, daß der Mensch ihrem Antriebe sich nicht verschließen könne, als in dem anderen, daß er in jedem Augenblicke auf solchen Anlaß sich in Widerspruch mit seiner ganzen bisherigen Weise zu setzen vermöge. In diesem Begriffe hat Aristoteles die beiden unverkennbaren Seiten des persönlichen Lebens zusammengefaßt: die selbsteigene Bewegung und die Beharrlichkeit, welche jeden Zug derselben

1) 2, 2 S. 1552.
2) worüber zu vgl. ebd. S. 1524 f.

festhält und dadurch Bedingungen für weiterhin schafft. Konnte er sich für diese neue Einsicht zuversichtlich auf die unbefangene Beobachtung der Wirklichkeit berufen, so ist es erklärlich, daß er das Ziel des Menschen in die vollkommene Entwickelung dieser dem Menschen wesentlichen Aeußerung setzte; beherrscht doch der Begriff der Bewegung sein ganzes denken. Die Auseinandersetzung über die Lust, die man in seinem Sinne wohl das befriedigende innewerden dem Wesen entsprechender Bethätigung heißen darf, dient augenscheinlich nur dazu, die Anwendung jenes Grundgedankens auf diesem Gebiete zu rechtfertigen. Wenn nun als Tugend im eigentlichen Sinne nur diejenige vorsatzmäßige Handlungsweise gilt, in welcher das gute so bestimmend ist, daß es selbst den Beweggrund bildet und darum in seinem Vollzuge die Befriedigung mit sich bringt; wenn demgemäß die begleitende Lust an solchem thun geradezu als Kennzeichen seiner Tugendhaftigkeit angenommen wird, so scheint hier der Ansatz vorzuliegen, über bloß formelle Bestimmungen hinauszugehen. Vorerst erscheint freilich in dieser Ausführung nur das sogenannte Princip der Vollkommenheit in seiner einfachsten Gestalt mit dessen leerer Tautologie man sich weiterhin so oft über die ernste Frage nach dem ethischen Principe hinweggetäuscht hat, und fort und fort hinweggetäuscht.[1]) Die bloße Unterscheidung von gut und bös ist unveräußerlich mit der Wechselbeziehung von Freiheit und Zweck gegeben, und in ihrer inhaltlosen Gegensätzlichkeit wird man sie darum als ebenso unlöslich von unserem denken anerkennen müssen, wie den Gegensatz von wahr und falsch, ja wie die logischen Kategorieen.[2]) Gibt es im Menschen zufolge des ihm einwohnenden νοῦς[3]) ein von demselben irgendwie bestimmtes streben, eine ὄρεξις διανοητική, welche zur Tugend ausgebildet werden soll, so wird jene Unterscheidung eben die Mitgift

1) bis auf die anspruchsvolle neueste „Natur-Ethik" von Körner; vgl. den Bericht im literar. Centralblatt 1874 No. 28.

2) vgl. die obigen Bemerkungen über die stoische Erkenntnißlehre S. 97 f.

3) Sogleich hier sei bemerkt, daß mit der Uebersetzung dieses Wortes wenig geleistet scheint. „Intellekt" ist, wie auf der Hand liegt, keine irgend fördernde Uebersetzung; „Vernunft" ist bei der dem Aristoteles eignenden Unterscheidung von νοῦς und λόγος gegenüber sonstigem Gebrauche oftmals gradezu verwirrend; „Geist" (nach Brandis) ist namentlich für den Theologen psychologisch und anthropologisch eine so fragwürdige Gestalt, daß durch diese Verdeutschung nicht nur nichts gewonnen, sondern sogar ein Misverständniß veranlaßt werden möchte, sofern dem biblischen Sprachgebrauche eine weitabweichende Anschauung zu Grunde liegt.

des logischen Vermögens an das thätige bilden. Damit ist freilich anerkannt, daß das Postulat der Idee des guten dem Menschen mit seinem Wesen gegeben sei. Denn die bewußte Thätigkeit kann das Ziel der Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst nicht erreichen, ohne den bestimmungsmäßigen Menschen zu verwirklichen, d. h. den wirklichen zu vervollkommnen; die Lust am tugendhaften handeln ist zunächst nichts als die Werdelust des Menschen, das behagen an der Aneignung dessen, was ihm, d. h. seinem Werde-ziele gemäß ist. So folgt aus jener Entwickelung des Aristoteles allerdings das Bedürfniß danach, sich des Zieles der Vervollkommnung, des für den Menschen guten bewußt zu werden. Die Idee des guten selbst jedoch, ihre inhaltliche Bestimmung ist damit noch gar nicht angerührt. Darauf aber geht Aristoteles auch schlechterdings nicht aus. Wenn er bekanntlich die ethische Fertigkeit, d. h. die Tugend in dem der neueren Ethik geläufigen Sinne[1]) die individuell bemessene Mitte nennt, wie sie der φρόνιμος[2]) feststellen dürfte, so hat er durch die letzte Bestimmung jeden inhaltlichen Zug vermieden; dieselbe weist ja nur auf den Baum zurück, um die daran wachsende Frucht zu kennzeichnen. Dasselbe gilt von der bedeutungsvollen Verwendung des Begriffes σπουδαῖος in seinen Ausführungen.[3]) Beide Bezeichnungen bringen die Sache nicht weiter, da weder die φρόνησις noch die σπουδή irgend eine inhaltliche Bestimmtheit hat; sie sind nichts als weitere formelle Bestimmungen der ὄρεξις διανοητική. Die Hauptsache in jener Bestimmung ist und bleibt mithin — abgesehen von dem überlieferten hellenischen Ideale des Maaßes — der Hinweis auf die Eigenthümlichkeit jedes einzelnen.

Und hierüber kommt, so weit ich sehen kann, Aristoteles überhaupt nicht hinaus. Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Aufgabe ist ihm durch die Spannung des νοῦς und der Sinnlichkeit gegeben, die sich zu der Spannung des mit νοῦς ausgerüsteten leibhaften Wesens und seiner Umgebung erweitert; er steht in seiner Sinnenwelt mitten inne,

---

1) unter ausdrücklichem Ausschlusse der sog. dianoetischen Tugenden, wovon unten zu reden ist.

2) Der φρόνιμος ist der Mensch, welcher die φρόνησις besitzt; da auch für diesen unten zu erörternden Begriff weder eine allgemein angenommene noch eine ihn in seiner Bestimmtheit scharf abzeichnende Uebersetzung gegeben werden kann, bedient man sich am besten des terminus technicus selbst. So urtheilt auch Br. S. 1442, 279 und Zell. S. 503 A. 2.

3) Vgl. Neander a. a. O. S. 98 f.

muß in ihr leben und darf sich nur nicht an dieselbe verloren geben. Daher folgt, daß alle Beziehungen, in denen man sich vorfindet, bethätigt werden müssen, und diese Bethätigungen sind ethische Tugenden, vorausgesetzt daß der Mensch dabei nicht auf seine bildende Macht verzichtet, daß er der Sinnlichkeit Ziel und Maaß gesteckt hat. Den Inhalt also bekommt er ganz von außen, er selbst verhält sich ausschließlich maaßgebend. Dieser Betrachtungsweise entspricht die Art völlig, in welcher die einzelnen Tugenden besprochen werden; der Stoff wird einfach der Erfahrung entnommen und dann ein tastender Versuch gemacht, dem erforderlichen Mittelmaaße einen ohngefähren Ausdruck zu geben. Dieses verfahren steht klärlich in geradem Gegensatze zu einer principiellen Entwickelung der Sittlichkeit; derselben läge es doch ob, wenigstens zu versuchen, ob eine inhaltliche Bestimmung der Willensrichtung ihre Fülle an dem Gerüste der allgemein menschlichen sittlichen Verhältnisse, die alle gut oder bös verwirklicht werden können, auseinander legen lasse. Das gute erschöpft seine Möglichkeiten je nach den einzelnen Beziehungen, indem es in allen seinen Zweck zur Geltung und Durchführung bringt. Dagegen hier erscheint die Durchführung der sinnlich bedingten Beziehung als Selbstzweck;[1]) daß sie zu vollziehen sei, versteht sich von selbst, und die ethische Schätzung bezieht sich mithin nur auf die Art, in welcher das geschieht; ebendarum steht dann das gute dem schlechten nicht wesenhaft und inhaltlich entgegen, sondern ist von seinen beiden Gegensätzen, dem zuviel und dem zuwenig nur gradweise unterschieden. Indem es dergestalt in das Mittelmaaß gesetzt wird, kann es selbstverständlich kein unbedingtes sein; ist es doch das Paar der Gegensätze, welches das gute bedingt, und nicht umgekehrt dieses, welches jene als das unsittliche zum Bewußtsein bringt. Infolge davon kann es auch nicht im voraus bestimmt werden, vielmehr

1) Br. S. 1534 „das was durch die ethischen Tugenden bewirkt werden soll wird in kaum misverständlicher Weise als das ihnen eigenthümliche Werk bezeichnet." Diese Bestimmung sei unzureichend, weil „die sittlichen Zwecke ihr überhaupt nicht oder nur sehr gelegentlich beigefügt werden." Man beachte den Widerspruch, in dem hiezu die bekannte Unterscheidung des πρακτικόν im engeren Sinne vom ποιητικόν steht, nach welcher es wohl bei diesem auf das Ergebniß, bei jenem aber nur auf die Thätigkeit selbst ankommen soll; wenn nun nicht bloß auf die Thätigkeit als solche, so doch auf die geziemende; man wird demnach im Sinne des Philosophen wohl dem Ergebnisse des thuns die Gesinnung des handelnden gegenüberstellen dürfen. Dann springt die Ungenüge der erörterten Bestimmung ins Auge.

hängt es von der Weite der äußersten falschen Möglichkeiten ab, ohne doch mit Sicherheit in der mathematischen Mitte der Verbindungslinie gefunden werden zu können, da es unter Umständen dem einen äußersten näher liegen kann als dem anderen. Jene Möglichkeiten werden ferner von den unausfindbaren Kreuzungen der Eigenthümlichkeit und der jedesmaligen Lage des einzelnen Menschen abhängen. Ja dies Mittelmaaß ist überhaupt kein an sich nothwendiges, denn es liegt im Gebiete des auchandersseinkönnens (ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν) und muß darum der Efficient zweier irrationalen Größen sein, nehmlich der einzigartigen Sachlage, die das handeln herausfordert, und der jeweiligen Eigenthümlichkeit des betreffenden Menschen, welche beide für das verallgemeinernde denken immer irrational bleiben müssen.[1])

Kann hienach von einer im voraus zu gebenden wissenschaftlichen Bestimmung des Mittelmaaßes nicht die Rede sein, so bleibt es doch eine unabweisliche Forderung, daß es für den handelnden ausfindbar sei. Zu dem Behufe wird jeder an seinen ὀρθὸς λόγος verwiesen, an sein richtiges Urtheil. Ist richtiges urtheilen nun nicht jedermanns Sache — sonst wären ja so sorgfältige Untersuchungen über die richtigen Mitten sehr entbehrlich — so fragt man natürlich nach der Bildung zu richtigem urtheilen. Und diese Frage ist es, durch welche Aristoteles auf die Erörterung der Denkfertigkeiten geführt wird; so nehmlich scheinen die ἀρεταὶ διανοητικαί bezeichnet und bestimmt werden zu müssen. Während die ἀρεταὶ ἠθικαί nach Aristoteles ganz das bezeichnen, was man

1) Brandis 3, 1 S. 137: „Außer dem Bereiche der strengen Wissenschaft liegt das veränderliche und wechselnde als solches d. h. soweit sichs nicht auf das ansich der Wesenheit zurückführen läßt. Zwar sind auch die Handlungen in letzter Instanz Wirkungen der handelnden Wesenheit, der Gesinnung und des Charakters, aber weil bedingt durch die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, ihr nicht an sich, ihrer ursprünglichen Natur nach, zukommende. Es würde nur Gegenstand der Wissenschaft sein können, was aus ihr an sich sich ableiten ließe, d. h. in ihrer Sonderung von den einwirkenden Verhältnissen." Br. selbst bemerkt, daß die Bezeichnungen „Gesinnung und Charakter" dem Aristoteles fehlen; man wird zweifeln dürfen, ob er das entsprechende als Wesenheit an sich angesehen hätte, sofern beides ein in der Wechselwirkung mit den einwirkenden Verhältnissen gewordenes ist, und überdem das an sich unberechenbare ἑκούσιον seinen unberechenbaren Beitrag zu diesem gewordenen bei jedem einzelnen geliefert hat. Darum scheinen mit Recht zwei irrationale Größen genannt werden zu dürfen. Unsere Meinung drückt Br. 2, 2 S. 1534 so aus: „er stellt die Hauptsache dem Gewissen des einzelnen anheim."

mit dem von ihm entlehnten Namen die ethische Seite des Lebens nennt, und darum allein „Tugenden“ heißen dürfen, verwirrt man sich, wenn man hier von Tugenden des Verstandes und dergl. spricht. Die Erörterung dieser Tüchtigkeiten, die nach Aristoteles nichts mit dem innermenschlichen Verhältnisse des νοῦς zur Sinnlichkeit zu thun haben, beabsichtigt nur den Begriff der φρόνησις klarzustellen, welche als maaßsetzendes Vermögen in dieser Ethik den Ersatz dafür bieten muß, was man sonst der Lehre vom Gesetze zuweist.[1]) Das ist nichts neues; wenn der φρόνιμος das rechte Mittelmaaß zu bestimmen hat, so wird natürlich die ihn auszeichnende Eigenschaft in der Befähigung bestehen müssen, den ὀρθὸς λόγος zur Einsicht zu bringen. Diese auf das praktische sich beziehende dianoetische Fertigkeit, die ausgebildete praktische Urtheilskraft, die Wurzel aller (ethischen) Tugenden, kann nichts anderes sein als die Wirkungsform des νοῦς, sofern er πρακτικός ist. Darf man nun im Sinne des Aristoteles den νοῦς θεωρητικός das Vermögen der wissenschaftlichen Principien nennen, muß nicht der πρακτικός das Vermögen der praktischen Principien sein? So schließen die altkirchlichen Aristoteliker, und eine Reihe neuerer Geschichtschreiber meint so auslegen zu sollen. Jeder Kenner weiß aber auch, daß die Auslegung eine strittige ist; die einzelnen Stellen, auf welche hin man so lehrt, bedürfen eher einer Auslegung aus dem großen Zusammenhange der Lehre, als daß man ein Recht hätte, derselben durch die jenen ertheilte Auslegung eine Ergänzung, ja eine Wendung zu geben, welche ohnedem niemand aus der sonstigen Darlegung erschließen würde. Bei solcher Unsicherheit wird es vor allem frommen, den gewiß nicht immer

1) Vgl. Zeller S. 502 A. 2 S. 482 A. 4. Es ist nicht die Bedingtheit durch das ἑκούσιον, sondern es wird allein der Umstand sein, daß σοφία und φρόνησις durch Entwickelung und Uebung gewonnen werden müssen, weshalb diese beiden — und sie allein unter den erörterten Erscheinungen — als ἀρεταί gefaßt werden. Darum würde man irren, wenn man in misverstehendem kleben an dem Ausdrucke etwa behaupten wollte, Aristoteles stelle die Theorie unter den sittlichen Gesichtspunkt. Bei dieser Ausscheidung der dianoetischen Fertigkeiten aus dem ethischen Gebiete wird auch erklärlich, warum „in der näheren Begriffsbestimmung der Tugend das Augenmerk, wenn nicht ausschließlich so doch vorzugsweise auf die ethische Tugend gerichtet“ ist Brandis S. 1527, wobei die einschränkenden Bestimmungen von Br. ohne Beleg eingefügt werden, seiner Auslegung des Aristoteles zu Liebe; denn wie bei den dianoetischen Tugenden von einer auf die Affekte bezogenen Mitte die Rede sein könne, hat er nicht einmal versucht zu erklären.

gleich verstandenen Kunstausdruck „praktische Principien" möglichst im Sinne dieses Philosophen zu erklären. Hält man sich an den Vergleich mit den wissenschaftlichen Principien, so müßte man jedenfalls darunter Allgemeinheiten verstehen, die des Beweises weder fähig noch bedürftig sind, weil sie von keinem höheren mehr abgeleitet werden können und dem νοῦς unmittelbar einleuchten. Ihre Besonderheit als praktische müßte sich nach dem bemessen, was Aristoteles als Eigenthümlichkeit des praktischen denkens neben dem theoretischen betrachtet; dieses nun findet begreifend die verwirklichten Nothwendigkeiten, jenes befaßt sich mit dem, was auch anders sein kann; mithin hat es nicht zu begreifen, was geschieht, nicht die Gesetze menschlichen geschehens, die so weit reichen als man Determination greifen sieht, sondern nur aufzustellen, was geschehen kann oder soll, also Ordnungen menschlichen handelns, so weit die selbsteigene Bestimmung ihren Spielraum hat. Wenn da überhaupt von Allgemeinheiten jener Art die Rede sein dürfte, so müßte ihre Eigenartigkeit in dem ihnen einwohnenden Anspruche auf Bindung des Entschlusses oder in der Kraft liegen, das streben anzutreiben. Hat Aristoteles in der That solche Principien aus dem νοῦς abgeleitet?

Schon darüber ist ein Zweifel am Platze, ob er auf diesem Gebiete überhaupt Grundsätze von schlechtsinniger Allgemeingiltigkeit angenommen hat. Natürlich konnte auch er nicht umhin, aus der Erfahrung abgeleitete Vorschriften allgemeinerer Fassung zu kennen, wohl auch selbst zu bilden; doch er zeigt sich sehr durchdrungen davon, wie mislich deren Anwendung auf den einzelnen Fall sei; er zieht das Geschick zu richtigem handeln, das sich oft aus der Erfahrung ohne wissen (des allgemeinen) entwickelt, einem unfruchtbaren Besitze allgemeiner Regeln vor.[1]) Während seinen Vorgängern der bedenkliche Abstand zwischen einer vorschreibenden allgemeinen Formel und der bestimmten Pflicht für diesen Menschen in dieser Sachlage sich verborgen, hat er ihn bemerkt und ist daher dem idealistischen Legalismus durchaus abhold. So läßt er denn jene Fertigkeit, welche das Steuerruder der Praxis zu führen hat, die φρόνησις (wenn überhaupt, so doch) nicht zuerst und vornehmlich mit der Bildung von allgemeinen Regeln befaßt sein, vielmehr mit der richtigen Auffassung der äußeren Umstände, unter denen man zu handeln hat. Die mannigfach sich wendende Besprechung derselben dürfte darauf hinauslaufen, daß der νοῦς πρακτικός und die von ihm ausgehenden

1) Zeller S. 505 A. 5. Vgl. die unten folgende Anm.

Anlagen, wie vornehmlich der erfindende Scharfsinn und das zutreffende Urtheil über die entgegentretenden Erscheinungen (δεινότης im βουλεύεσθαι und σύνεσις), in ihr zu der Fertigkeit verständiger Auffassung durchführbarer Aufgaben und der Mittel zu deren Durchführung ausgebildet und zusammengefaßt erscheinen. Wie ihre genannten Voraussetzungen hat sie es nun durchweg mit dem einzelnen zu thun; ihr verfahren führt nicht durch eine induktive Reihe schließlich auf ein vor dem νοῦς sich enthüllendes Princip, sondern gegenüber der Anschauung der richtig aufgefaßten Sachlage wird ihr die bestimmte Aufgabe klar; das praktische ἔσχατον ist „ein bestimmter einzelner Erfolg", also die Umstände unter dem Gesichtspunkte einer mir frommenden Behandlung aufgefaßt. Mithin ist das gefundene höchstens das in die zusammengesetzte Bestimmtheit des Einzelfalles gewickelte Princip, welches zunächst als solches nicht erfaßt wird und auch nicht erfaßt zu werden braucht. Der praktische Syllogismus empfängt seinen Obersatz, die Zwecksetzung, von dem Willen; sie besteht in der allgemeinen Richtung auf das gute. Der Untersatz, den der νοῦς πρακτικός darbietet, hat es mit dem einzelnen wirklichen zu thun; er belehrt auf Grund einer der sinnlichen Wahrnehmung entsprechenden Auffassung, was in diesem Falle das gute und wie es zu thun sei.[1]) Aristoteles hat bei der Erörterung dieser

---

1) Die obige Darlegung schließt sich in der Auffassung der entscheidenden Stellen an die Darlegung von *Zeller* S. 503f. bes. S. 504 A. 2, im Gegensatze zu der von *Brandis* S. 1448, bes. A. 298. Br. scheint sich selbst zu widerlegen, wenn er S. 1538 schreibt: „In Bezug auf das sittliche handeln ergreift er (der νοῦς) den Begriff der jedesmal ihm obliegenden Aufgabe, der die mathematischen Verhältnisse mit Sicherheit auffassenden Wahrnehmung vergleichbar, und zugleich in und mit jenen konkreten sittlichen Anforderungen, *dürfen wir wohl hinzufügen*, den sittlichen Endzweck." Eben dieses ist es, was der Ausleger immer wieder hinzuthut; denn wenn der νοῦς die αἴσθησις ist, welche „den konkreten durch die Handlung zu verwirklichenden Zweck ergreift," so ergreift er damit nicht τὸ καθόλου, welches ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα, auf die eben jene αἴσθησις geht, erst zu gewinnen ist; und es ist gewiß keine zutreffende Wiederholung dieser Ergebnisse, wenn 3, 1 S. 146 eben dieser νοῦς auf „die den Begriffen zu Grunde liegenden letzten Bestimmungen" gehen soll, im Unterschiede von der φρόνησις, der die Wahrnehmung des konkreten beigemessen wird. Das ist eine Verwirrung, welche daraus entspringt, daß zur Bestimmung des Begriffes von νοῦς in der hier fraglichen Verwendung die beiden Stellen zugleich und abwechselnd in Gebrauch kommen, in deren einer die αἴσθησις der ἔσχατα dem νοῦς beigelegt wird, in deren anderer der φρόνησις *in ihrer Unterscheidung* von demselben, gegen welches übersehen schwankenden Sprachgebrauches sich *Zeller*

Fragen, auch bei der Besprechung des praktischen denkens immer im Auge, daß alles auf das thun hinausläuft; da liegt das aufsteigen vom einzelnen zu den Zusammenfassungen durchaus fern; jeder Schritt auf dieser theoretischen Leiter aufwärts ist nur ein Rückschritt für den vorliegenden Zweck. Allgemeine Ueberlegungen, die anzuwenden man nicht das Geschick hat, sind völlig werthlos. Wozu sollte ein höherer oder höchster Zweckbegriff frommen? Man mag antworten: um das gute

---

a. a. O. verwahrt. „Der sittliche Endzweck" als ein höchstes Princip begegnet nirgend in den vorliegenden Erörterungen; vielmehr sind τὰ ἔσχατα immer zugleich τὰ καθ' ἕκαστον. Es sind nicht die konkreten Lagen an sich damit gemeint, sondern wie sie sich unter dem praktischen Gesichtspunkte darstellen, in Beziehung zu einer, oft genug nur instinktiv zum Bewußtsein kommenden, allgemeineren Regel; wie würden sie sonst die Thätigkeit herausfordern können? Dies ist es, warum ihre Wahrnehmung mit der mathematischen verglichen wird. Aber nicht der Lehrsatz vom Dreieck, sondern die Dreiecksform in der ungenügenden Zeichnung der Wirklichkeit wird wahrgenommen; ebenso nicht die praktische Regel, sondern die in sie als Antrieb zum handeln begriffene konkrete Lage. Denn jene Allgemeinheiten tragen nach Aristoteles eben für das handeln überhaupt nichts aus. Die Zwecksetzung ergibt sich aus der Wechselwirkung zwischen Welt und διάνοια ὀρεκτική von selbst; sie wird in den Erörterungen über die φρόνησις und die ihr untergeordneten Thätigkeiten immer vorausgesetzt und dabei ausdrücklich bloß von den Mitteln und Wegen gehandelt, vgl. bes. Br. 2, 2 S. 1381 f. Und wenn es von der φρ. heißt (ebd. S. 1446 A. 289), sie sei οὐ τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα, so will damit nicht gesagt sein, sie müsse zur Erfassung der Allgemeinheiten auch noch die der Einzelheiten fügen, sondern als πρακτική würde sie mit jenen ohne diese nicht denkbar sein; und so wird der kurze Satz als Kanon gelten dürfen: τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας Br. 3, 1 S. 147 A. 313; und ebd. A. 315 von den der φρ. zugeordneten Anlagen und Fertigkeiten, πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. Man darf nun wohl ohne fehlzugehen behaupten, daß im Sinne des Aristoteles die Ethik nur der Versuch ist, der φρ. einen Ausdruck zu geben, soweit das überhaupt abgesehen vom individuellen Leben möglich ist, denn ihr Zweck ist die πρᾶξις, nicht die γνῶσις, Zell. S. 502 A. 2; in ihrer Verfahrungsweise wird sich also die φρ. spiegeln, welche als die praktische Denkfertigkeit ja doch die entsprechende Erscheinung des νοῦς πρακτικός sein muß (vgl. die Anführungen ebd. S. 450 A. 1). Demgemäß erhellt des Philosophen Ansicht deutlich daraus, wie er schon bei der ersten Erörterung der Tugend auf die Beschreibung der verschiedenen Mitten überleitet, indem er bemerkt: ἐν τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι (Br. 2,2 S. 1367 A. 71); und wie er dann immer wieder darauf zurückkommt, es lasse sich hier im allgemeinen schwer etwas festsetzen, die Entscheidung in den individuellen Fällen komme der αἴσθησις zu ebd. S. 1372 A. 87 S. 1412 A. 200.

als das nothwendige von dem bösen als dem blos möglichen und nicht sein sollenden zu unterscheiden; damit wäre ja dann freilich die Allgemeinheit gegeben, die wichtig genug ist, und sofern von einem nothwendigen die Rede ist, könnte es auch Gegenstand des theoretischen denkens werden. Doch gerade dies liegt ganz außerhalb des aristotelischen Gesichtskreises; das hat seinen scharfen und unmisverständlichen Ausdruck in der völlig beziehungslosen Nebeneinanderstellung der beiden das theoretische und das praktische denken vollendenden Fertigkeiten, der Weisheit und der φρόνησις, erhalten. Während keine Andeutung zu finden ist, daß jene irgendwie dieser vorausgehen müßte,[1]) kehren in verschiedenen Wendungen die Bestimmungen wieder, nach denen die φρόνησις durchaus nicht eine Wissenschaft ist, während die Weisheit die höchste; eben darum ist die praktische Philosophie selbst keine Wissenschaft im strengen Sinne.[2]) Der Beweis hat ja in ihr keine Ausgangspunkte und ist darum nicht anwendbar; ihre Entscheidungen können nur aufs ohngefähre fallen, weil die ἔσχατα nicht geeignet sind, Gegenstände des wissens zu werden, vielmehr durch unmittelbare Wahrnehmung ergriffen sein wollen.[3]) Hiermit wird es denn auch zusammenhängen, wenn der Philosoph die Jugend für unfähig zum ethischen erkennen erklärt; denn, was man praktische Principien nennen möchte, kann nicht, wie die Mathematik, durch wissenschaftlichen Unterricht mitgetheilt, es muß von jedem in der Erfahrung unmittelbar erfaßt werden, um dann allenfalls zu allgemeinen Vorschriften zu werden, denen indeß immer die lebendige Anschauung der Erinnerung zur Seite stehen muß; und auch so werden diese für das handeln ebenso entbehrlich als in ihrer Wirksamkeit unsicher bleiben; deshalb läßt sich mit Erfolg über ethische Stoffe allein mit erfahrenen und bereits übungsmäßig auf die Tugend gerichteten Män-

1) „Vertreterin der Weisheit" Brandis 3, 1 S. 146 ist sie ja nicht nach Aristoteles, sondern nach der großen Ethik, wo dann der von dem Meister ausgeschiedene allgemeinere Sinn des Wortes nachgewirkt haben wird; vgl. übrigens, wie schon Eudemus bei der Begriffsbestimmung der Ethik die scharfe Sonderung des Aristoteles mildert und ihr nicht ausschließlich, sondern nur neben der theoretischen eine praktische Abzielung zuschreibt, Zeller S. 502 A. 2.

2) Denn τὰ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, mit den συμφέροντα aber hat es die φρόνησις zu thun, weshalb sich etwas ähnliches mit ihr bei den Thieren bemerken läßt, Br. 2, 2 S. 1360 A. 50 S. 1445 A. 288.

3) Vgl. die zusammenfassende Darlegung seiner ethischen Methodik Br. S. 1551 f.

nern verhandeln; mit ihnen verständigt man sich über die Thatsachen ethischer Anthropologie und über die Beziehungen zur Welt, indem man dieselben nach gewissen Gesichtspunkten in Gattungen theilt und erfahrungsmäßig mit Rücksicht auf jene bewegliche Mitte erörtert. Der Erfolg wird dann eine gewisse Vertrautheit damit sein, was im handeln zur eigenen Befriedigung *erreichbar* ist. — Für diese Grundauffassung ist die an den Eingang der ganzen Untersuchung gestellte Bestreitung der platonischen Idee des guten doch sehr kennzeichnend. Die Einwendung, daß eine solche Idee dem Handwerker für sein thun nicht fromme, ist freilich auch auf die folgenden Erörterungen über die Eudämonie anwendbar und darum eigentlich im Munde des Aristoteles unzulässig;[1]) sie zeigt aber, in welcher Verwirrung er doch im Grunde befangen blieb. Im Ueberdruß an unfruchtbaren Gemeinplätzen wendet er seine Aufmerksamkeit völlig den sich kreuzenden Aufgaben des Lebens zu, und hier war ihm eine klare Unterscheidung zwischen πρᾶξις und ποίησις, zwischen dem sittlichen und dem technischen nicht gelungen. Den Ansatz dazu macht er allerdings, diesen Unterschied nicht in eine äußerliche Scheidung der Thätigkeiten, sondern in die Gesichtspunkte zu setzen, unter welche die Thätigkeiten gestellt werden; und das hätte dazu führen sollen, zu erkennen, daß alles thun eine praktische und eine poietische Seite hat, je nachdem es Werth an sich und unmittelbar für den handelnden oder für ein außer dem handelnden liegendes und mithin für ihn selbst nur mittelbar hat. Allein zur Durchführung dieses Ansatzes fehlte es ihm an der klaren Bestimmung über einen Selbstzweck des Menschen, sofern er handelt und sich damit in die Welt des auchandersseinkönnenden mischt; darum schiebt sich immer wieder das dem Menschen im einzelnen Falle frommende als der selbstverständliche Zweck für das handeln unter,[2]) mithin der Erfolg der ποίησις (das ἔσχατον πρακτόν statt der πρᾶξις), und die ethische Tugend hat nur maaßgebend auf die Thätigkeit für dessen Erreichung zu wirken. So verzichtet der Denker darauf, einen idealen Grundriß von dem Charakter eines ζῷον πολιτικόν zu entwerfen und das bunte vielerlei möglicher praktischer Beziehungen tritt ihm in den Vordergrund; in allen Künsten gibts ja ein gutes; so frommt nicht, das allgemeine gute zu kennen, sondern das hier geltende besondere. — Die bedingten und die unbedingten Zwecke

---

1) *Zeller* S. 470 A. 2.
2) Vgl. oben S. 117 A. 2.

im lebendig-einzelnen zusammenzuschließen ist Aufgabe der Sittlichkeit, dem denken nicht minder schwer als dem ausüben; dem idealisirenden Empiriker flossen beide ineinander, weil es ihm an den Voraussetzungen zur klaren Erfassung der unbedingten fehlte, während die materialistischen Empiriker von heute in entschlossen knechtischer Gesinnung die bedingten zur Würde ausschließlicher Aufgaben des Menschen erheben. — Derselbe wohlerwogene Verzicht auf Allgemeinheiten, welche das handeln im voraus zu regeln geartet wären, liegt in dem Rückgange auf den φρόνιμος oder σπουδαῖος oder mit anderen Worten auf die unerläßlich vorauszusetzende gute Gesinnung; ihre Richtung bildet dann den Obersatz; und mit der treffenden Erfassung der zur Handlung veranlassenden Umstände als dem Untersatze schließt derselbe sich zu der nicht näher bestimmbaren Erfassung der jedesmaligen Einzelaufgabe zusammen. Dieser Ersatz bot sich dem Aristoteles um so leichter dar, als er im Menschen weder bloß den alleinherrschenden Gedanken noch die unaufhörlich schwankende Willkür, vielmehr ein in sich zusammenstimmendes Wesen erkannte, das sich dauernde Richtungen gibt; so ist ihm die auf das gute sich richtende Gesammttugend keine leere Redensart. Eben deshalb konnte diese Einsicht in die innere Charakterisirung ihm den Mangel verdecken, daß alle seine Erörterungen dem Menschen keinen Inhalt nachweisen, mit dem er auf die Fragen antworten möge, welche die Gelegenheiten zum handeln ihm stellen. Doch davon unten mehr.

Weil ihm der Hauptinhalt der Ethik das der Erfahrung anheimfallende einzelne und zwar das zufällige einzelne (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν) ist, darum also haben für Aristoteles allgemeine Grundsätze auf diesem Gebiete keinen Platz. Man kann aus seinen Erörterungen kein Bedürfniß nach solchen ableiten und findet auch keinen geläufigen oder doch bestimmt geprägten Ausdruck bei ihm, welchem man einen solchen Inhalt beizumessen genöthigt, ja nur berechtigt wäre. Liegt die Sache so, dann muß es sehr überflüssig erscheinen, die Untersuchung noch weiter darauf zu treiben, ob er Grundsätze mit verpflichtender Kraft gekannt habe. Und in der That darf diese Frage nicht mehr aufgeworfen werden; doch wird eine Bestätigung des bisherigen Ergebnisses zu gewinnen sein und ein weiteres Licht auf den eigentlichen Gegenstand dieser Verhandlungen, den Ursprung der sittlichen Erkenntniß, fallen, wenn wir die Aufmerksamkeit noch in der Kürze dem allgemeinen Verhältnisse des νοῦς zu dem willkürlichen Leben zuwenden, so weit dasselbe aus den Aeußerungen des Philosophen deutlich werden mag. Wäre

doch ohne die lenkende Einwirkung desselben auf das streben mittels des ἐπιτάσσειν der φρόνησις überhaupt von ethischen Tugenden keine Rede;[1]) wie begründet der Denker diese Macht und wie weit steckt er ihr die Grenzen? Sucht man sich in dem Irrgarten der vielfach wenig zusammen-hängenden (und -stimmenden) Aussagen über den νοῦς (in den verschiedenen Abwandlungen der Wortbedeutung) an der Hand der Kenner des Aristoteles zurechtzufinden — wobei man freilich bald inne wird, daß fast jeder einen etwas anderen Weg einschlägt und zu einem wesentlich anderen Ergebnisse kommt — so erhält man den Eindruck, man habe vor allem zwischen Aristoteles als Beobachter des Seelenlebens und ebendemselben als Erklärer der einschlagenden Erscheinungen sorgfältig zu unterscheiden. Dort sagt er zunächst einfach den Thatbestand in einer Weise aus, die ihn für die Folge zum besten Wegweiser gemacht hat; hier, wo ihn die Beobachtung im Stiche läßt, beginnen einseitige Auffassungen und Vorurtheile ihre Wirkung, indem der Idealist seine Anliegen mitten in der Rathlosigkeit des Empirikers zu erledigen strebt; und schließlich wirft dann diese spekulative Schattenwelt doch noch einen breiten und dunkelen Schatten über das entworfene Bild des wirklichen Lebens hin.[2]) — Der nüchterne Beobachter redet überall da,

---

1) Nach dem, was oben entwickelt ist, bedarf es kaum noch einer Erinnerung, daß eine beschreibende Ethik im prägnanten Sinne der Bezeichnung mit den Grundgedanken des Aristoteles unvereinbar wäre. Könnte man unter seinen Voraussetzungen überhaupt eine Darlegung der Gesetze des menschlichen Lebens in seiner gesellschaftlichen Entfaltung und Kultur-Entwickelung als strenge Wissenschaft entwerfen, etwa in der Art von Schleiermacher, so würde das ihm in die theoretische Wissenschaft hineingehören; es würde sich da nur um wahr und falsch, nicht um gut und böse handeln. „Für das theoretische denken ist gut und böse — Wahrheit und Unwahrheit" Br. S. 1441. Dagegen die Ethik ist ἐπιτακτική, ebenso wie die φρόνησις; sie überlegt und erwägt, um zu rathen und vorzuschreiben. Könnte sie ihrem Inhalte kategorische Gewißheit geben, so würde sie mithin auch durchaus in dem Style des kategorischen Imperatives reden; und böte sie Principien dar, so müßten es befehlende, verpflichtende sein; sie müßten die bindende Kraft als solche in sich tragen und ausdrücken.

2) Denselben Eindruck, nur auf dem entgegengesetzten Standpunkte für die Betrachtung, spricht Ritter Gesch. d. Phil. 3. 1831 S. 392 aus: „so viel ist uns gewiß, daß das bestreben des Aristoteles, das ganze Gebiet der Erfahrung mit seiner Philosophie in Berührung zu bringen, auf die Abgeschlossenheit seiner Philosophie selbst eine erschütternde Rückwirkung übte." Es ist die Wahrnehmung, daß der gesichtete Erfahrungsstoff und die „ihm völlig feststehenden allgemeinsten Gedanken seiner Lehre" ihm selbst immer wieder auseinander klafften.

wo von dem νοῦς πρακτικός mit seiner Richtung auf den erreichbaren Erfolg, von der προαίρεσις als Aeußerung des νοῦς ὀρεκτικός oder der ὄρεξις διανοητική die Rede ist, d. h. wo einfach unter Anerkennung der verständigen Vermittelung alles unseres thuns und treibens geschildert wird, wie sich das den Menschen vor den niederen Wesenarten auszeichnende, der νοῦς θύραθεν εἰςερχόμενος, mit seinen Wirkungen in alle Geäder unseres Lebens verzweige; und nicht minder, wenn die Unabhängigkeit und Verantwortlichkeit des Entschlusses erörtert wird. Auf dieser Bahn des denkens liegt alles, was über die Bedeutung der φρόνησις sowie der ihr dienenden Fertigkeiten für die Sittlichkeit ausgeführt wird. Dagegen lenkt der Schritt des Erklärers alsbald in das Zwielicht hinein, wenn es sich fragt, wie denn der νοῦς ein ὀρεκτικός sein oder die ὄρεξις eine διανοητική werden könne, mit anderen Worten, wo der Berührungspunkt zwischen dem nur mit der Form, den Allgemeinheiten befaßten νοῦς und der immer auf das einzelne gehenden πρᾶξις zu finden, und welche Stellung der verständigen, aber thatsächlich oft unvernünftigen Willkür zu der untrüglichen Vernunft einzuräumen sei. Die Grundunterscheidung zwischen der einzigen reinen Energie, dem reinen denken, welches nur auf das allgemeine und nothwendige gerichtet sein kann, und dem ins einzelne getheilten und zufällig bewegten erscheinenden sein befestigt für den denkenden Betrachter eine unausfüllbare Kluft in der erkennbaren Welt, und mag sie ihm nicht stetig gegenwärtig bleiben oder mag er versuchen, sie zu verdecken, sie wird sich endlich immer wieder öffnen, um den gefälligen Bau eines vernünftigen und zugleich an Erscheinungen reichen Kosmos zu verschlingen. Das ist auch das Endergebniß in dieser Ethik. Diesen wurzelhaften Zwiespalt in dem denken des Aristoteles können sich die Ausleger auch dann nicht verhehlen, wenn sie meinen die individuelle Selbstbestimmung und eine individuelle Fortdauer aus jenem νοῦς θύραθεν εἰςερχόμενος ableiten zu dürfen; denn zu deutlich spricht er es aus, daß es nur der hervorbringende, nicht der empfängliche[1]) νοῦς sei, dessen Fortbestand

---

1) Dürfte nicht ν. ποιητικός und παθητικός für unser Verständniß näherkommend, wie oben, durch „hervorbringend“ und „empfänglich“, als durch „thätig“ und „leidend“ übersetzt werden? Das aufnehmen von Einzeleindrücken, die Fähigkeit konkreten Inhalt zu bergen, bei diesem, und bei jenem das ausschließliche sich selbst bethätigen in dem denken seiner selbst (wie bei Gott) d. h. in dem denken der Denkformen ist doch wohl das unterscheidende und für die Bezeichnung entscheidende.

er begründet achte.[1]) Muß aber nicht auf die Seite des empfänglichen νοῦς alles das fallen, was er dem νοῦς πρακτικός oder vollends dem νοῦς ὀρεκτικός beimißt?[2]) Richtet sich doch die damit bezeichnete Thätigkeit, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, immer auf τὰ ἔσχατα und τὰ καθ' ἕκαστον, und kann sich doch in den Vorstellungen, welche der νοῦς dann vermöge einer αἴσθησις, eines berührtwerdens von der Bewegung, bildet, nur das einzeln-wirkliche spiegeln. Das aber ist nicht das dem νοῦς eigentlich und ursprünglich gemäße, wenn er es ausstoßen muß, um zu seiner Vollendung im Selbstbestande zu gelangen;

---

1) Schlottmann a. a. O. S. 21: „Was danach das unsterbliche in uns, wenn es nun vom Leibe sich gelöst hat, als Resultat des ganzen Erdenlebens mit sich nehme, ob und wie von den Erlebnissen des empirischen ich, deren Erinnerung durch sinnliche Medien bedingt war, etwa ein Gesammteindruck zurückbleibe, auf diese Fragen gibt das aristotelische System uns keine Antwort. Es gipfelt gerade hier ein unversöhnter Dualismus, ein schroffes auseinanderreißen von Geist und Leib, ein unterschätzen der hohen und geistigen Bedeutung, die auch das scheinbar niedere im Menschen erhalten soll.“ Wenn dann bemerkt wird, die Identität des jetzigen und des künftigen Geisteslebens sei durch das bereits hier geforderte ἀπαθανατίζειν gefordert, aber bei dem einstigen eingreifen der Lethe unvorstellbar, so schwindet diese Dunkelheit, wenn man darauf verzichtet, bei Ar. eine klare Einsicht der Fortdauer als einer individuellen nachzuweisen. Besteht jenes „dem Tode entgehen“ darin, daß man in das reine denken einkehrt, so besteht auch jene Identität eben in nichts anderem als in diesem reinen denken selbst. Findet man doch eben für ein individuelles Selbstbewußtsein, in dem ideales und empirisches ich ineinandergingen, bei Ar. keinen Anhaltpunkt. — Wenn ich diese Bestimmung des ἀπαθανατίζειν für die richtige ansehen muß, so bin ich doch nicht gemeint, dieser Name sei von dem Philosophen in jener absichtlichen Vertuschung angewandt, die nach ihm oft angewandt worden ist. Ich weiß solche Aeußerungen, wie die Sätze des Platon von der Verähnlichung mit der Gottheit wohl zu schätzen; der gewählte Name ist hier in der That mehr und für den Denker selbst in gewissem Sinne bedeutsamer als der bestimmte Inhalt, den er für ihn aufzuweisen vermag. In dem Namen spricht sich die Ahnung einer dürstenden Seele aus, die sich an dem reinsten, was sie kennt, für die Ewigkeit zu nähren sucht — und lieber auf den Einzelbestand als auf die wahre Eigenart, die Uebersinnlichkeit, verzichtet. Allein für diesen lebendigen Drang und Trieb der Person fand das bestimmte denken eben keinen Inhalt, abgesehen von dem denken selbst, sofern es nicht bloß Spiegel des endlichen zu sein schien, d. h. eben als formgebendes, allgemeines.

2) Gibt nicht schon diese Reihe von Beiworten an die Hand, daß es sich nicht sowohl um ein einheitliches, den wesentlichen Bestand des Individuum ausmachendes Vermögen — wie man es später ja so oft gefaßt hat — als um die Denkthätigkeit in ihren verschiedenen Beziehungen handelt?

so ist er als πρακτικός, sofern er in der φρόνησις mit den Wegen und Mitteln zu einzelnen Erfolgen sich befaßt, von sich selbst gewissermaaßen entfremdet. Kein Wunder, wenn er zu keiner eigentlich herrschenden Stellung gelangen kann; wenn, wie bemerkt, die eigentliche Zwecksetzung, das lebendig bewegende, von der zum handeln auffordernden Lage ausgeht. Demgemäß will es aber auch nicht verständlich werden, wie der νοῦς der Träger des wollens sein könne, welches von Aristoteles so treffend als des Zwanges ledige und insofern grundlose, indessen doch bedingbare und bedingte Bethätigung aufgefaßt ist. Das mögliche auseinandertreten des erkennens und wollens, die Möglichkeit und Neigung zum abirren bei dem letzten, welche er gegen die Vereinerleiung von wissen und Tugend geltend macht,[1]) schließen wohl den Gedanken aus, daß darin der νοῦς selbst das wirkende sein könne; zumal wenn nun die mit Bewußtsein vollzogene Abirrung weiterhin ausdrücklich zur Bindung des wollens wird. Ein solcher Zwiespalt im νοῦς selbst, der unaufhebbar werden kann, dürfte undenkbar für ihn sein. Darum scheute sich Aristoteles wohl selbst, die Kraft des auch-anderskönnenden handelns geradezu aus demselben abzuleiten, wie sehr sie ihm sonst doch wieder als eine Wirkung des göttlichen Wesenstheiles auf die animalische Wesensanlage erscheinen mochte. Deutlich geredet hat er nicht darüber;[2]) indeß die Spuren davon, daß die von ihm so ernstlich betonte Freiheit ihm doch auch nur ein Zug an dem vergänglichen Gebilde war, welches der göttliche Funke in der Stoff-Welt vorübergehend hervorzaubert, sind seiner Ethik, wahrscheinlich ohne klar vorschwebende Absicht, unaustilgbar eingezeichnet. Sie sind einmal in dem verneinenden Grundzuge seiner Tugendlehre und sodann in der eigentlich alles sittliche bemühen höhnenden Bestimmung des höchsten Gutes zu erkennen. Zwischen beiden besteht ein tiefer innerer Zusammenhang. Wenn letztlich die Eudämonie in die einzige reine Energie, in das denken des nothwendigen, in die wissenschaftliche Betrachtung, gesetzt wird, so fällt alles ethische denken und thun aus dem heraus, um dessentwillen es doch da sein soll; der Weg der ethischen Tugend biegt aus ihrem eigenen Gebiete hinaus, um sein Ziel zu erreichen. Sollen wir hier schon auf das ἀπαθανατίζειν hinstreben, so heißt das eben,

1) Zeller S. 486 f.

2) wenn man ihm nehmlich nicht eine festere Gebrauchsweise des Wortes νοῦς beimessen will, als eine allseitige Erwägung gestatten wird.

sich in jene Betrachtung hineinretten, welche als überirdisch auch nicht mehr unter den ethischen Gesichtspunkt fällt, nichts mehr unmittelbar, endlich einmal auch überhaupt nichts mehr mit der Sinnlichkeit zu thun hat. Die Theorie kann daher eine hohe Bedeutung für die ethische Tugend haben; sie selbst, rein dem wahren zugewandt, dessen Anerkennung sie sich nicht entziehen kann — denn in der Theorie bleibt es dabei, daß niemand freiwillig irrt — gehört nicht diesem wechselvollen Gebiete der Verantwortlichkeit an.[1]) Und doch soll sie irgendwie bestimmende Bedeutung dafür gewinnen können? Eben keine andere als die maaßsetzende. Hier spinnt die Philosophie, trotz alles ringens dem heidnischen Dualismus verhaftet, im Anschlusse an Sokrates den Faden der hellenischen Ueberlieferung fort. Das einzige ethische „Princip", welches eben bei jenem Anschlusse so viele griechische Denker in erklärlicher Selbsttäuschung für ein „Materialprincip" nahmen, bleibt auch hier die σωφροσύνη; seine Anwendung ergibt jene Mitten in der Verwirklichung der einzelnen Lebensbeziehungen. Sie werden durch eine anthropologische Erörterung gefordert, aber darum — wenigstens für das Auge des Ethikers — noch nicht anschaulich gemacht; und ihre Durchführung ist im Grunde nur das Thatzeugniß dafür, daß der Fremdling in der Sinnenwelt sich nicht an dieselbe verloren gibt. Das Maaß des Aristoteles ist deutlich genug nicht eine in sich selbständige Größe, sondern Verneinung des doppelt möglichen Uebermaaßes; wie denn dies klar heraustritt, wenn die Maaßbestimmung bald von der Kraft, bald von der Richtung, bald von dem Erfolge der Bewegung hergeleitet wird. Für den Begriff der Tugend kommt es ja nicht auf den nach Umständen wechselnden Punkt der Linie von möglichen Verwirklichungen der Beziehung an, wohin jedesmal die Mitte fällt, sondern nur darauf, daß überhaupt das Mittelmaaß immer wieder gesucht und getroffen werde. Man hat also das erregte streben ganz abgesehen von seinem jeweiligen Gegenstand als solches ins Auge zu fassen; ihm gegenüber ist das Maaß, die Grenze eben Verneinung. So lange es gilt, ein sittliches Leben zu führen, muß ja freilich auch die Sinnlichkeit zu ihrem Rechte kommen; und deshalb kann eben so lange das Verhältniß des mit νοῦς ausgestatteten Wesens zur Sinnenwelt nicht unbedingt ein verneinendes sein. So äußert es sich in einer Regelung, welche indeß nicht als Gestaltung von innen heraus, sondern — wovon

1) Darum sind eben die dianoetischen Fertigkeiten keine ethischen Tugenden.

noch mehr zu reden sein wird — als experimentirender Heckenschnitt aufgefaßt wird. — Sollte in diesen Auffassungen nicht der letzte metaphysische Gedanke des Aristoteles nachwirken, wie eine Erregung des Wassers in den allmälig verschwimmenden Wellenringen? Das erste, unbewegte bewegende in seiner reinen Energie des sich selbst denkens zieht bei der Berührung das bewegliche wie ein Magnet an sich, indem es aus dessen Empfänglichkeit das streben hervorlockt. Dieselbe reine Energie ist es, in welcher der uns von außen gekommene νοῦς seine und darin auch unsere Unvergänglichkeit — seis monistisch seis individualistisch gedacht — findet; in der wir unsere Unsterblichkeit suchen sollen; deren aus der Sinnlichkeit herausziehende Macht der weise erfährt. Ist es nun das Ziel, in dieses reine denken des denkens einzukehren, ist das sich selbst denken der Form der Unsterblichkeitskeim im Menschen, wie kann es anders sein, als daß seine Tugend, seine vernünftige Leitung des strebens nach dem sinnlichen dessen gradweise Verneinung sei; daß sich jene magnetische Kraft der von dem ersten bewegenden unerklärlicher Weise als erstes bewegendes auf uns übergegangenen reinen Energie in der Zurückhaltung von der Hingabe an die anziehenden, aber auch die abstoßenden Einwirkungen des sinnlich-einzelnen äußere; — d. h. eben in der Mitte zwischen zu viel und zu wenig.[1]) Auch Aristoteles mündet schließlich bei dem φεύγειν ἐνθένδε ἐκεῖσε an, nur daß das ὅτι τάχιστα sich dem idealistischen Empiriker in ein ἔσχατον wandelte, während er das κατὰ τὸ δυνατόν mit Platon theilt. Sie wollten ja beide einen sittlichen κόσμος verstehen und stützen.[2]) — — Man muß ein verschiedenes Verhältniß des διανοεῖσθαι

1) Ist diese Zusammenstellung des νοῦς im Menschen mit dem göttlichen berechtigt — und daran dürfte im Blicke auf die Probe, welche diese Lösung an der Lehre von der höchsten Eudämonie findet, nicht zu zweifeln sein — dann ergibt sich, daß Aristoteles demselben durchaus keine unmittelbar praktische Triebkraft beizulegen vermochte; es gibt keinen Uebergang von der reinen Energie des denkens mit seiner selbstlosen anziehenden Macht zu der von außen erregten, rastlosen, ihrer selbst nicht mächtigen Bewegung des strebens.

2) Die Auseinandersetzung ist natürlich nicht gemeint, die einsichtigen Erörterungen über die Eudämonie, wiefern auch das sinnliche Leben dazu beizutragen hat, gering zu schätzen, oder der Ethik des Aristoteles eine wirklich herrschende verneinende Abzielung unterzuschieben. Dem Empiriker verschloß sich nicht, daß uns, wie wir einmal sind, das Erdenleben Werth hat und haben soll; aber auch nicht, daß wir berufen sind, dasselbe in unserer Geistigkeit zu adeln. Dieser billige Ausdruck unseres natürlichen Wesens hat immer an seine Darlegung gefesselt,

zu den πρακτέα im Auge behalten; einerseits ist es eben nur die Art wie sich die Sinneneindrücke im inneren fortsetzen und darstellen; andererseits soll es — nach dem gelegentlich vorkommenden alten Ausdrucke — das ἡγούμενον sein;[1]) da soll seine erhabene Abkunft von jenseit der Welt des zufälligen zur Geltung kommen. Aber mit seiner Richtung auf das allgemeine kann es nur widerstrebend auf den Zug des strebens nach dem einzelnen, auf die πρᾶξις eingehen, deren ἔσχατον von dem ποιητέον ununterscheidbar erscheint. Es drückt der ὄρεξις διανοητική diesen Zug des widerstrebens in dem ethischen Adel der Zurückhaltung, des Maaßes auf; aber es muß außer Stande sein, für das streben Zwecke aufzustellen, die in jenem eigentlich unterhalb seiner selbst liegenden Gebiete unbedingte Geltung haben sollen. Und so springt aus der Untersuchung um so zuversichtlicher die verneinende Frage heraus: wie sollte Aristoteles praktische Principien kennen und sie aus dem νοῦς ableiten?[2])

---

und das wird nicht aufhören; ihm entspricht denn auch jene in der Schwebe gelassene Bestimmung des ἡγούμενον in uns, dergemäß man Vernunft (in dem strengsten Sinne seiner Terminologie) und Wille weder eins setzen noch völlig scheiden kann. — Allein eine solche Schwebe — wie entschuldbar sie sei — kann nicht ohne Nachwirkungen im Gedankenfortschritte bleiben, und zwar um so weniger, je gewisser sie selbst nur die Wirkung eines tief liegenden ungeschlichteten Widerspruches ist — eben jenes heidnischen Dualismus, demgemäß schließlich das reine denken das einzig sittlich-reine bleibt, weil man von dem erfahrungsmäßig ins sinnliche gebundenen wollen keinen Uebergang zu einem mit dem idealen denken in eins klingenden idealen wollen fand, — man hätte dasselbe denn in das inhaltleere wollen der Kategorien gesetzt. Diese Thatsache als die eine Ursache klar zu legen, aus der die Unfähigkeit zur Erfassung inhaltlicher sittlicher Grundsätze folgt, ist die Absicht; und sie wird die Hervorhebung jener zersetzenden Folgerungen berechtigt erscheinen lassen. In einer Geschichte der Ethik würde die andere Seite im Gleichgewichte mit dieser darzustellen sein.

1) παύεται ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν καὶ εἰς αὑτοῦ τὸ ἡγούμενον Br. S. 1383 A. 122; das heißt aber nicht: wenn er den Einzelfall auf das Princip zurückgeführt hat, sondern: zuletzt muß jeder bei einem Entschlusse enden und beruhen; vgl. die Ausführung über die Wahlfreiheit, ebd. 1385 bes. A. 129.

2) Dies spricht unter den Auslegern unbedenklich Ritter aus a. a. O. S. 343. 390: „In der Ethik des Ar. mußte sich der Mangel an einem Ideal des menschlichen Lebens besonders fühlbar machen. Daher kommt es auch, daß seine Sittenlehre zu allen Zeiten, in welchen aristotelische Philosophie empfohlen wurde, am wenigsten gewirkt hat. Sie verliert sich in eine nicht streng wissen-

Nur ein solches Princip kann sich ihm ergeben, aber ein durchaus und bloß formales. Die Tugend ist nur bei dem, der das gute mit Lust am guten und eben damit rein um des guten willen thut; das gute aber ist nicht dieser oder jener Erfolg, sondern das gute thun selbst; mithin alles und jedes gute aus der sittlichen Gesinnung heraus — was also ist die sittliche Gesinnung? Auch von hier aus mündet die Gedankenbewegung auf jenen leeren verneinenden Begriff des Maaßes und der Mitte, sofern sie von ihrem letzten Abschlusse absieht, der eben auf das bloße selbstzweckliche erkennen hinausläuft. Außer Stande, einen geistigen Inhalt aufzuweisen, welchen das sittliche handeln unter allem sinnlich erforderten und bedingten menschlichen treiben als eine neue höhere Welt in die äußere hinein- und auszubauen hätte, bleibt er in dem beziehungslosen außereinander der sittlichen Gesinnung hier und eines Mitteldinges zwischen Kasuistik und Technik dort hangen, von welchem letzten seine — im übrigen gewiß sehr lobenswerthe — Politik das am meisten in die Augen fallende Beispiel sein dürfte.[1]) So gewiß Aristoteles seinem absehen nach gern sittliche Zwecke erfaßt und benannt hätte, so wird es nach den verschieden gewandten Erörterungen nicht bloß Nachlässigkeit von seiner Seite gewesen sein, wenn er „den allgemeinen sittlichen Zweck und Gehalt der einzelnen Sphären der Tugend" (nicht allein nicht „hervorhob",[2]) sondern) nicht einmal andeutete, vielmehr Unvermögen; denn seine principiellen Untersuchungen führten ihn eben nicht über die rein formale Anthropologie hinaus, und daß seine Ethik keine „lediglich formale" sei, ist zwar richtig, gilt indeß nur von jenen zwischen Gesetz und Beispiel in der Luft hangenden verständigen Erwägungen über die einzelnen Tugenden, die in ihrer ehrlich dargelegten Systemlosigkeit den breiten Stempel der Empirik an

---

schaftlich geordnete Menge von einzelnen Bemerkungen und die philosophischen Ergebnisse derselben bilden nur in einem entfernten Sinne ein ganzes."

1) Die Politik ist ja von rechtswegen die Technik des Staatslebens, wie die Poetik im gangbaren Sinne die einer besonderen Kunst. Ihre — in die Ethik gehörenden — ethischen Principien haben aber nichts mit der Verfassung eines Volkes zu thun; und, als Social-Ethik gefaßt, hat darum eine Politik nicht Politik zu treiben. In diesem Sinne ist die obige Bemerkung gemeint. Das kasuistische ist der Versuch, aus geschichtlich vorhandenem ein Recept herauszusieben für Fragen, die nicht aus allgemeinen Grundsätzen, sondern nur nach bedingter Zweckmäßigkeit d. h. eben technisch entschieden werden können.

2) Br. S. 1534 f.

der Stirne tragen.[1]) Und grade ihnen hat er den Grundsatz vorangeschickt, hier seien die allgemeinen Sätze die leereren, die aufs einzelne gehenden die wahreren.[2])

---

1) „Aristoteles mit seinem Haufen, denn anders verdienen sie nicht genannt zu werden, von Tugenden, weder nach irgend einer Regel geordnet, noch sonst eine Vermuthung für sich habend, als ob sie das ganze der sittlichen Gesinnung umfaßten, eben deshalb aber jedem, der die wissenschaftliche Gesinnung sucht, auch im einzelnen schon verdächtig.“ Schleiermacher, Grundlinien e. Kritik d. bisher. Sittenl. 1803 S. 317. Bald darauf hebt S. das fehlen eines „Princips für die Anwendung der allgemeinen Formel“ hervor, wodurch alle Sicherheit, das rechte zu treffen, verloren gehe.

2) Beim Eingange der obigen Erörterung S. 106 ist auf die Bedeutung der aristotelischen Bestimmungen für die scholastische Ethik im voraus hingewiesen. Dem dort angedeuteten Anliegen wird es entgegenkommen hier kurz die Ergebnisse über den νοῦς πρακτικός zusammenzustellen. Die Ausführungen über das praktische denken und über die Ausgestaltung des Vermögens, von dem es ausgeht, zur leitenden (praktischen) dianoetischen Fertigkeit, zur φρόνησις, sind deutlich; ebenso gewiß daß Aristoteles denken und streben als aufeinanderwirkende Bewegungen im verständigen wollen zusammenfaßte. Dagegen bleibt bei ihm unklar, wie das denken auf das streben wirkt, wie es zu einem vernünftigen streben kommt, da es nicht angehen möchte, den νοῦς als Träger des wollens anzusehen; ebenso, wie der νοῦς gerade abgesehen von der Vermittelung durch die bestimmten Denkfertigkeiten im Stande sein soll, einzelnes, insonderheit den zu erstrebenden Einzelerfolg, aufzufassen; endlich scheint der Schluß, daß der νοῦς πρακτικός eben in seinem unvermittelten aufnehmen unableitbare Grundsätze für das handeln erfasse, wie der ν. θεωρητικός für die Wissenschaften, keine ausreichenden Vordersätze in der gesammten Anschauung des Philosophen zu finden. Besonders für die Vergleichung mit den späteren ist es bemerkenswerth, daß er nicht den Obersatz sondern den Untersatz des praktischen Schlusses aus ihm ableitet. Die Fäden, welche unter treffender Beobachtung der inneren Erfahrungen angesponnen sind, reißen da ab oder verwirren sich auch gelegentlich, wo der zusammenhaltende Knoten geschlungen werden sollte. Doch ist sicherlich seine letzte Absicht, auch für das praktische Leben des Menschen einen Zusammenhang mit dem von außen, d. h. (vgl. Schlottm. a. a. O. S. 24 f.) von Gott gekommenen Geisteswesen zu bewahren; daher die einmal auftauchende Betonung der Einheit des νοῦς θεωρητικός und πρακτικός neben der sonstigen Unterscheidung (die viel besprochene Stelle Nic. 6, 12 Br. 2, 2 S. 1448 A. 298 neben de an. 3, 10 ebd. S. 1138 A. 180); daher die Aufforderung zum ἀπαθανατίζειν in der Erhebung zur Theorie, wenn auch hier zu der bestimmten Gestalt, in welcher diese Beziehung auftritt, andere Anlässe gewirkt haben. Man wird einem Ausleger, der die Möglichkeit für principielle Ordnung des praktischen Lebens aus Erkenntnißquellen, die dem Aristoteles verschlossen blieben, verstehen gelernt hat, das Recht zugestehen, die Andeutungen des Philosophen auszuführen, seine Ansätze zu vervollständigen, wenn

Darum weist er denn auch einen jeden an seinen ὀρθὸς λόγος, dessen Fähigkeit, den Einzelentscheid zu treffen, er „voraussetzt". Mithin bleibt alles, wie wir sagen würden, dem sittlichen Takte überlassen; — aber auch nach des Denkers Meinung?[1]) Fehlt an dieser Stelle wirklich nichts von dem vorschreibenden Individualgewissen als der Name? wie wir schon früher Brandis urtheilen hörten.

Schon für jeden einzelnen Fall mußte bei der anerkannten Schwierigkeit, die entsprechende Mitte zu treffen, ein solcher plötzlich klar werdender Entscheid sich als unausweichliches Bedürfniß aufdrängen; denn keine Verstandesausbildung kann ein Urtheil über das einzelnste im voraus verbürgen. Etwas der Art wird ja auch in jener der sinnlichen gleichartigen Wahrnehmung zu erkennen sein, mittels deren νοῦς und φρόνησις des zu erstrebenden Einzelerfolges inne werden sollen. Indeß sieht man sich weiter bei Arist. um, so wird man doch bedenklich, ob er darin die Wirkung einer allgemeinen Naturanlage gesehen hat. Legte er in der That jedem ein so sicheres Urtheil bei, wie hätte er dann bei Erörterung der Tugend als der rechten Mitte jene oft von Tadlern hervorgehobene Anweisung zum laviren zwischen der Skylla und der Charybdis der Uebermaaße und den Trost geben können, eine geringe Abweichung unterstehe keinem Tadel?[2]) Nicht jeder, sondern nur der φρόνιμος oder der σπουδαῖος ist als κανὼν καὶ μέτρον in Person des richtigen Urtheiles gewiß. Der also wäre der taktvolle Mann; aber der φρόνιμος wird nicht geboren, denn die φρόνησις ist eine Fertigkeit, die sicher darin der Tugend gleich ist, daß sie nur durch Uebung und Bildung erworben wird;[3]) und die überdies in ihrer Ausbildung von der ethischen Tugend nicht minder abhängt, als

---

diese Fortführung nicht geschichtliche Darlegung seiner wirklichen Gedanken, sondern fortbauende Ausführung seiner Beobachtungen und Ahnungen sein will, oder mit anderen Worten: er ist wirklich für Denker, die mit weiteren Voraussetzungen ausgestattet waren, der Wegweiser zu Bestimmungen gewesen, die über sein vorliegendes System hinausliegen, aber für wichtige Gedankengänge desselben erst den Abschluß bieten.

1) Br. S. 1448. 1541 hat dafür bei Ar. sogar eine Bezeichnung gefunden: γνώμη, freilich nur fragweise zuerst; die gelegentliche Bemerkung des Ar. bringt indeß nur eine inhaltlich bestimmte Erweisung der σύνεσις d. h. der sittlichen Urtheilskraft in Erinnerung; mithin hat γνώμη keine besondere Stellung anzusprechen, vgl. Zell. S. 506 und A. 5.

2) Br. S. 1371 f.

3) während νοῦς, σύνεσις, γνώμη auch Naturgaben sind Zell. S. 507 A. 1.

sie dieselbe zu leiten bestimmt ist. Die ganze Ethik ist ja wohl nichts anderes als die Abspiegelung dieser Entwickelung. Wo aber kommt jenes unentbehrliche Urtheil her, ehe die *φρόνησις* ausgebildet ist? Ist die Tugend nicht die Sache einer plötzlichen Aneignung, sondern bedarf der frühen Gewöhnung, wo findet eine solche Gewöhnung ihren Ausgang? Bekanntlich fragt sich Aristoteles selbst: wie man ohne Tugend zu dem sittlichen handeln komme, aus dessen stetiger Uebung erst die Tugend erwachse? Die Antwort, daß jenes „aus den unmittelbaren Impulsen der richtigen Vernunft sich ergebe“, verdankt man Brandis (S. 1527) und nicht Aristoteles; daher andere Kenner den ersten Keim für das sich wechselseitig fördernde Wachsthum der Tugend und der *φρόνησις* in seinem Sinne nur durch die Erziehung gelegt wissen;[1]) und das stimmt ja trefflich mit der Bedeutung zusammen, die er dem Staatsleben als thatsächlicher Voraussetzung für die Wirksamkeit des ethischen Unterrichtes zuschreibt, wenn er von seinem im umfassendsten Sinne gedachten erziehenden Einflusse die Sittigung erwartet, ohne die jener vergeblich bleiben müßte. Wo er von den unentbehrlichen Voraussetzungen für solchen Unterricht redet, kommt es ihm nicht in den Sinn, daß derselbe an ein jedem mitgegebenes Urtheil anknüpfen, dasselbe wecken und ausbilden könne, sondern er fordert einerseits anerzogene und angewöhnte Richtung auf die Tugend, andererseits Erfahrung in dem wechselvollen wirklichen Leben.[2]) Richtet man vollends die Blicke über den engsten Kreis der Untersuchung hinaus und berücksichtigt die Aeußerung des Philosophen über die sittliche Artung der großen Massen, so treten die Andeutungen von einer besonderen angeborenen Anlage zur *σπουδή* und *φρόνησις* bedeutsam hervor;[3]) auch er hat den ethischen Aristokratismus nicht überwunden.[4]) Die Auswahl der Natur durch Beanlagung zur Theorie und der Geschichte durch frühe Gewöhnung zur *σωφροσύνη* mittels Erziehung ist

---

1) Zeller S. 508.

2) Brandis 1553f.

3) Wuttke a. a. O. S. 86. Neander a. a. O. S. 94. Ritter a. a. O. S. 298. 304 *ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος.*

4) „Anthropologischer Dualismus“, „intellektualistische Richtung“, „Aristokratismus des philosophischen erkennens“, darin findet auch Schlottm. a. a. O. S. 56 „eine Schranke des klassischen Alterthums, welche dessen auserlesenste Geister auch nach Aristoteles nie zu überwinden vermochten.“

der letzte Erklärungsgrund für das dasein des taktvollen Mannes; und sein Takt ist mithin nicht eine Naturanlage, sondern die reifste Frucht eines an Erfahrung reichen und durch Betrachtung erleuchteten Mannes-lebens. Er ist eine Denkfertigkeit, eine ἀρετὴ διανοητική, und eben darum schlechthin nichts unmittelbares in dem uns geläufigen Sinne dieses Wortes; denn wenn Aristoteles die αἴσθησις τῶν ἐσχάτων sowohl der φρόνησις als dem νοῦς beilegt, so wird das doch nur so in Uebereinstimmung gebracht werden können, daß der νοῦς πρακτικός eben in seiner Auswirkung als φρόνησις zur Erfassung derselben befähigt wird; niemand aber wird die Beschreibung der φρόνησις erwägen, wie sie auf der δεινότης τοῦ βουλεύεσθαι ruht, die σύνεσις bei sich hat u. s. w., ohne den Eindruck, es handle sich dem Denker durchweg um Thätigkeiten, die wir dem sog. diskursiven denken zuzählen müssen.[1]) Jener Takt ist ferner ein Urtheil rücksichtlich möglicher Handlungen, aber kein Antrieb; keine Spur deutet darauf, daß Aristoteles eine Einwirkung jener Wahrnehmung der ἔσχατα auf das streben angenommen hätte, welche sich nicht durch die ganze Reihe dianoetischer Thätigkeiten vermittelte; er ist gerade so viel und so wenig ὀρεκτικός als die διάνοια überhaupt.

Es hat doch wohl seine tief mit dem ganzen denken des Philosophen verwachsene Begründung, wenn er keine von der Bildung der Vernunftthätigkeiten unabhängige, so zu sagen apriorische, individuelle Gesetzgebung im inneren kennt. Die inhaltliche Eigenthümlichkeit des einzelnen Menschen gilt ihm schwerlich als etwas ursprüngliches, so wenig er — wenigstens ausdrücklich und deutlich — derselben bleibende Bedeutung beimißt; sie kommt ihm aus seiner Entwickelung in der Wechselwirkung mit der Sinnenwelt; wie sollte ihm der individuelle Takt vorausgegeben sein können? Was demselben nicht aus der Erfahrung stammt, ist doch allein die ganz formal bestimmte Aufgabe, das gute um des guten willen zu wollen; das ist aber nichts individuelles. Schwerlich drängte den sorgfältigen Beobachter seine Erfahrung, in diesem Punkte über das hinauszugehen, was jene Grundanschauungen ergaben; eine solche apriorische Instanz tritt ja selten genug, allein auf sich gestützt, in einen Kampf mit der Ueberlieferung und dadurch un-

1) Br. 3, 1 S. 147 nennt sie alle, auch die — „Takt oder wie sonst zu übersetzende" — γνώμη, „dem vermittelnden denken angehörige Vermögen, die die richtige Auffassung des konkreten sichern."

zweifelhaft in ihrer Selbständigkeit hervor.[1]) Seine ganze Denkweise aber setzte ihn selbst nicht in einen so entschiedenen Widerspruch mit der hergebrachten Sitte, daß es ihm nicht hätte leicht werden sollen, ihr die Vormundschaft bis zur Ausbildung der leitenden Denkfertigkeit zu überlassen. Konnte er sich nicht verhehlen, daß es dem unreifen zuvor, und auch dem ethisch-gebildeten immer noch, schwierig sei, ohne Abweichung von dem rechten zu bleiben, so nimmt er es damit eben nicht streng. Mag man die Bestimmung der Tugend in der anthropologischen Grundlegung ebenso rigoristisch heißen wie die Kantische; die andere, welche dient, das lebendige einzelne zu behandeln, wonach die Tugend die Mitte ist, trägt schon in eben diesem Begriff eine gewisse schwankende Weite an sich; und ihre Schlaffheit tritt in der weiteren Behandlung unverkennbar heraus. Wenn er von der Gesinnung aus wohl ein entweder-oder von gut und bös fordert, so kehrt in der lebendigen Anwendung mit dem Begriffe des Maaßes die dem Menschen sich immer wieder einschmeichelnde und dem griechischen denken geläufige Auffassung ein, daß es sich da nur um Unterschiede des Grades handle.[2]) Zwischen

1) Der Hebel muß einen Stützpunkt haben. Die Reformation ist auch keine That des Gewissens aus sich heraus, sondern des Gewissens, das Kraft gewonnen hatte durch Erweckung, und sich im Glauben auf Gottes Evangelium stützte.

2) Es ist wahr, daß die Bestimmung, wonach die Lust an der guten Handlung das Anzeichen ihrer Tugendhaftigkeit sei, an sich die Forderung nicht minder rigoros macht, als die Kantische, welche jene Lust ausschließt, wie Br. 2, 2 S. 1535 f. und bes. 3, 1 S. 143 f. betont. Indessen Kant hat doch für seinen Ausschluß seine guten Gründe aus der Erfahrung gehabt. Weil er nur eine formale Bestimmung des kategorischen Imperatives geben konnte und wollte, so konnte er sich, wie er wohl wußte, nicht auf die Lust einlassen; der sittlichen Natur kann man den Menschen nur überweisen, wenn man ihm ein deutliches Kennzeichen bietet, um zu prüfen, welche Lust in ihm ethisch, welche blos ästhetisch und unter Umständen zugleich sehr unethisch sei. Man denke nur an den Fortschritt des ethischen Subjektivismus zur Lucinde, um zu verstehen, warum der abstrakte Rigorist, dem kein lebendiges Ideal zur Hand ist, nüchtern auf die Lust am guten verzichtet, damit nicht jede Lust zum Maaßstabe des guten, die Unlust zum Vorwande für die Entbindung von dem ringen um das gute werde. Es ist dann wohlgethan, jedem mit der Formel sein Gewissen zu schärfen und ihn ausschließlich an sein am ehesten unparteiisches Vermögen, das nüchterne Verstandesurtheil, zu verweisen. Da aber Aristoteles sich nicht in die formalistischen Bestimmungen einhegen will, vielmehr auf das mannigfaltige wirkliche Leben eingeht, so wird dem ernstlich gemeinten Idealismus jener Forderung eine

diesen beiden Betrachtungsweisen des sittlich-guten einen inneren Zusammenhang zu entdecken, den Maaßbegriff sachlich als das dem Menschen entsprechende höchste nachzuweisen, ist, so viel man sieht, kein Ansatz gemacht;[1]) einen Inhalt, den jene Mitten nach verschiedenen Beziehungen hin zur Darstellung brächten, sucht der Ethiker nicht. Ist ihm mithin das Bedürfniß nach einer inhaltlichen Bestimmung des guten nicht ins Bewußtsein getreten, wie hätte er denn nach einer Bewußtseinsform forschen sollen, in der uns derselbe selbständig in unserem inneren gegeben wäre! Bei seiner emsigen Umschau unter allen Thatsachen auch unseres inneren höheren Lebens berührt er wohl gelegentlich einmal eine Thatsache, bei der wir uns an das erinnern, was man heute gemeinhin Gewissen nennt; aber dieselben kommen ihm nicht in ihrer eigenartigen Bedeutung, noch weniger ihrer eigenthümlichen Begründung nach zum Bewußtsein; sonst würde er, der so viele psychologische Bezeichnungen erörtert und bestimmt, sie an eine derselben so geknüpft haben, daß die Ausleger dieselbe als den bestimmten Ersatz von *συνείδησις* bezeichnen könnten. Daran fehlt es aber.

Wie fern sich der umsichtige Denker auch in der Ausführung seiner Ethik allem Dogmatismus gehalten hat, des sokratischen Intellektualismus hat er sich doch nicht völlig zu entschlagen vermocht. Die alten Griechen erkennen eben keinen Inhalt für das menschliche im Menschen als das denken des denkens, und ihre Philosophen erkennen keine andere Art an, in welcher sich der Geistesinhalt vor dem Bewußtsein enthüllen könnte, als das verläßliche nachdenken, das dann bei unableitbaren Sätzen abschließen mag, keinenfalls aber mit solchen anhebt.[2]) Sie gehen darum auch gar nicht darauf aus, auf anderem Wege, durch eine Art von Einhauchung etwa, ihre sittliche Einsicht zu erheben und zu stützen. Ihre Philosophie selbst ist der Erkenntnißquell der sittlichen Wahrheit, sofern sie nichts ist als die vollkommenste Gestalt der Vernunft; und war über jene Wahrheit mit der sophistischen Bewegung eine Unsicherheit eingerissen, so galt es freilich eine Abklärung und Be-

---

bedenkliche Gesellschaft in einem unbedingten Individualismus gegeben, welcher ohne den geforderten inhaltlichen Maaßstab einer schlaffen Leichtfertigkeit die Thür öffnet und in einzelnen Fällen der Rathlosigkeit die Ethik selbst auf die abschüssige Bahn führt, wo sie auf die milde Stimme des landläufigen Urtheiles verweist.

1) Woher er ihm stammte, dafür ist oben eine Erklärung versucht.

2) So urtheilt im Grunde selbst Br. 3, 1 S. 148 f.

festigung, eine Zurückführung auf die letzten überführenden Gründe, und denen fragte man auch immer eifriger nach; indeß die Nachforschung ging immer auf eine bessere, sicherer zum Ziele führende Anleitung, wie man erkenne, was gut sei; im Hintergrunde stand immer nur die Voraussetzung, daß die Kenntniß, zumal aber die begriffliche Fassung der sittlichen Wahrheit fehle oder mangelhaft sei.

Und auf diesem Wege ist die griechische Philosophie während ihrer Blüthezeit nicht auf die Entdeckung des Gewissens hinausgekommen; das ist die Thatsache, deren uns die bisherige Musterung dürfte vergewissert haben. Sollte das nicht ein Fingerzeig sein, daß auch redliche, selbst — wie bei Aristoteles — unbefangene Forschung auf diesem Wege nicht darauf stoßen kann, und zwar weil das Gewissen in diesem Sinne ein Quell sittlicher Erkenntniß gar nicht ist? Diesen Satz weiter zu erhärten, ist hier nicht der Ort; vielmehr heben wir jenes Ergebniß nur hervor, um es in seiner Bedeutsamkeit für diese Frage verwerthen zu können, wo wir in anderem Zusammenhange auf denselben zurückgeführt werden. Einstweilen mag indeß seine Wichtigkeit durch eine Erinnerung an die zuerst gewonnene Kenntniß angedeutet werden, daß nehmlich die älteste Literatur nur ein nachträglich urtheilendes Gewissen bei Namen nennt.

Allein hat denn den Aristoteles nicht seine nüchterne Feststellung der Thatsachen des sittlichen Bewußtseins gerade auf diesen inneren Richter führen müssen? Es ist schon des entsprechenden Rückganges bei Kant erwähnt worden. Ist Aristoteles auf Grund einer billigen Prüfung des Thatbestandes ein Bekämpfer des intellektualistischen Determinismus; hat er ferner die wahre Bethätigung der Freiheit an der ihr folgenden Lust zu messen gelehrt, muß da nicht der Hinweis auf die anklagende Selbstzurechnung herausspringen? Und doch tritt eine solche nicht mit irgend welcher Betonung für das Gesammtergebniß hervor. Zum Erweise der Freiheit rückt Aristoteles vielmehr den mittelbaren Beleg durch das öffentliche Urtheil in den Vordergrund, das sich in der Strafordnung ausspreche.[1]) Den Schwierigkeiten, welche den Begriff der Freiheit drücken, ist er anerkanntermaaßen nicht nachge-

1) Br. S. 1385 A. 129; Ar. erwähnt zwar das μαρτυρεῖσθαι ἰδίᾳ ὑφ' ἑκάστων, führt aber nur das andere weiter aus.

gangen, und deshalb wurde er auch nicht darauf geführt, ihnen den durchschlagendsten Beweis in jener unentfliehbaren Erfahrung unseres inneren entgegenzustellen. Und hat er auch den unbefangenen ethischen Optimismus der Sokratik verspottet, welche die Tugend zwar freiwillig, das Laster aber ohne bewußtes zuthun des Menschen entstehen läßt; will er gerade die Unfreiwilligkeit der sittlichen Verfehlung an dem Widerspruche gegen dieselbe, wie ihn die nachfolgende Reue ausdrückt, messen; so steht er doch nicht hoch genug über der Erkenntnißstufe seines ganzen Zeitalters, um bis zur unbedingt-sittlichen Schätzung des schlechten fortzuschreiten, welche in dem Selbstgericht des Gewissens sich geltend machen will. Es war ihm nicht gelungen die unleugbare Thatsache, daß — in schwer entwirrbarem ineinander — Anlage und erziehende Bildung die sittliche Richtung im voraus übermächtig bestimmen, daß in Folge dessen viele in ihrem Leben nie zur Tageshelle klaren sittlichen Bewußtseins erwachen, mit der ihm doch unumstößlichen Gewißheit rücksichtlich der sittlichen Verantwortlichkeit in Einklang zu setzen. Der Empiriker spricht beides aus, ohne ersichtliche Bemühung den Widerspruch zu heben. Darum treten die Aeußerungen, in denen das sittliche Bewußtsein gegen die Verfehlung Verwahrung einlegt, ihm — wie uns scheinen will — auch schon unter den Gesichtspunkt sittlicher Bildung. Man muß von früh an gewöhnt werden, am rechten Flecke Schmerz oder Freude zu empfinden; das gilt wohl auch hievon. Die ohne vorangehende Einsicht oder gar im Widerspruch mit der eigenen zurechtgemachten Anschauung, sich regende Reue trat bei der den alten Denkern gemeinsamen Unklarheit über die Gefühle und die Affekte leicht in die Reihe der letzten ein; und gegen deren sittlichen Werth waltet das Mistrauen vor; sie gehören unbedingt unter die Vormundschaft der Tugend. Da darf denn auch nicht von der Naturgewalt einer Anklage die Rede sein, welche in dem von Natur zur Willenlosigkeit bestimmten Sklaven ebenso entschieden sich erhebe, wie in dem sittlich geübten und umsichtig prüfenden weisen. Ja, da die Selbstbeurtheilung gerade den sittlich sich bildenden kennzeichnet, so kann sie recht wohl als Frucht des fortschreitens in der Tugend angesehen werden und wird darum den herben Ton der Anklage einbüßen; und das um so leichter, als es bei Aristoteles eben doch an einer unbedingt giltigen Grenze zwischen gut und bös fehlt; wie denn die schließliche Herleitung des letzten aus der Sinnlichkeit immer dahin treiben wird, dasselbe mehr oder minder klar als eine nicht restlos abzustreifende Mitgabe menschlicher Entwickelung

zu betrachten, über die hinweg man sich in die idealen Höhen des unsinnlichen Lebens aufschwingt. [1])

Und nun steht Aristoteles unter den idealistischen Ethikern der alten Welt mit jener Einschränkung des Intellektualismus allein da. Weil er es eingesehen hatte, daß die Denknothwendigkeit nicht eine Fortsetzung in gleicher Nothwendigkeit des wollens und des thuns finde und die Abweichungen hier eine hartnäckigere Art an sich tragen als die Irrthümer, so hatte er für das ethische Leben in seiner lebendigen Mannigfaltigkeit überhaupt auf jene begrifflich darzulegende Gesetzmäßigkeit verzichtet; zuletzt aber in der Bestimmung des Zieles auch im Namen des wahrhaft menschlichen Wesens auf das Gebiet des ethischen ganz zu verzichten sich gedrungen gesehen. Diesen Verzicht greift die Stoa folgerecht auf, indem sie, zu dem intellektualistischen Determinismus zurückkehrend, den Dualismus zwischen denken und Sinnlichkeit auf die Spitze treibt. Es bleibt fortan in der alten Philosophie die herrschende Anschauung, daß die Unsittlichkeit aus einem Mangel im erkennen und aus der Bindung an den Sinnenleib hervorgehe. Und wie pessimistisch man auch über die Wirklichkeit aburtheilt, wie bereitwillig man zugibt, daß die Massen dem sittlichen Verderben verfallen seien, man bleibt bei dem idealistischen Vorurtheil, daß die menschliche Natur, d. h. das geistige Wesen, von unverdorbener Güte sei und die Erhebung zur Tugend immer noch unbenommen bleibe. Das ist das letzte Wort der altheidnischen Philosophie über diese schwersten Fragen, wie es in der philosophischen

---

1) Wenn Gaß a. a. O. S. 12 meint, der „gelegentliche" Hinweis des Aristoteles auf die Lust des guten am guten und auf die Reue, habe „der Gewissensrede ein einfaches Schema gegeben, welches tausend andere Geständnisse bestätigt und wiederholt haben", so soll die letzte Thatsache nicht bestritten werden, doch scheint durch diese Erwähnung jenen Bemerkungen eine Bedeutung beigelegt, die ihnen weder sachlich noch geschichtlich zukommt. Jenes „Schema" hatten der Sache nach die Dichter längst vor dem Denker geboten, und in der ausgeprägten Form eines Schema ist es auch von ihm nicht ausgegangen. — Rücksichtlich der Bemerkung über die Affekte vgl. Br. 3, 1 S. 131 f. Die lebhaften Schilderungen des inneren Zwiespaltes, dem der schlechte verfällt, die Jahnel p. 19 anführt, gehören dem 9. Buche der eth. Nic. an, dessen das Verhältniß des Menschen zu sich selbst behandelnder Schluß so stoisch klingt, daß er sich dadurch verdächtig gemacht hat. Sollte er auch echt sein, so redet hier der erfahrene seelenkundige schildernd; aber eine weitere Verwendung hat seine Kenntniß nicht bei ihm gefunden, als in der erörterten Begriffsbestimmung der Tugend, welche als Kehrseite die innere Zerrissenheit des schlechten fordert.

Tröstung des Boethius laut wird,[1]) nachdem längst die tiefere Lösung kund gethan war. Wenn der sittliche Glaube, den im Anschlusse an seinen Meister zuerst Antisthenes in den Satz gefaßt hatte, das gute sei dem Menschen angeboren (οἰκεῖον) und das böse ihm fremd, gegenüber der Wirklichkeit ins wanken gerathen wollte, zog man sich auf den Aristokratismus zurück, der den alten Denkern von der Grundlegung der gesammten Gesittung ihrer Welt her, so zu sagen, im Blute lag. Sie vermochten es nicht, in ihrem sittlichen denken und streben sich mit der gedankenlosen Masse auf eine Linie zu stellen. Wenigstens das Ideal, auf welches die Stoiker zu verzichten sich nie entschlossen und mit dem sie sich nur zu gerne verwechselten,[2]) trug den Zug unwandelbarer Treue gegen die höhere Natur; wie peinlich hätte es sie an den Abstand mahnen müssen, wenn sie der Anklage im eigenen inneren ihr Recht hätten zugestehen wollen; der weise darf ja keiner Reue Raum geben — das ist alt-stoisch.[3]) Der durch Gewissensbisse erregte Zwist im Herzen bringt in Wirklichkeit zuviel vom Affekt mit sich, als daß er dem nach der ἀπάθεια strebenden nicht hätte verdächtig erscheinen sollen; deshalb wird nicht aus dem durchkämpfen desselben, vielmehr durch den Eintritt in die Vollerkenntniß der sittlichen Idee der stoische Weise mit einem Schlage geboren, aus eigener Kraft und ohne der Sinnesänderung selbst inne zu werden.[4]) Dieser folgerechte

1) F. Nitzsch d. System d. Boethius 1860 S. 68. 70.

2) Brandis 3, 2 S. 146.

3) Seneca d. benef. 4, 34, 3: illud superbum promissum, numquam sapientem facti sui poenitere nec umquam emendare quod fecerit nec mutare consilium.

4) Brandis bemerkt 3, 2 S. 145 hierüber: „verglichen mit der christlichen Lehre von der Wiedergeburt fehlt der stoischen Annahme das wesentlichste Moment, das der freien Gnadenwirkung Gottes.“ Das ist gewiß richtig, aber nicht ausreichend; denn die christliche Lehre setzt in der Forderung der μετάνοια eben die Vermittelung des Vorganges mit der Vergangenheit, und an dem lebendigen Bewußtsein von deren Eintritt zeigt sie eine der Grundlagen für die Gewißheit der Erneuerung auf. Weil ihr „ein plötzlicher Uebergang vom bösen zum guten“ durchaus fern liegt — eine rasche Wendung vom Unglauben zum Glauben ist ja etwas anderes — eben darum weiß sie den der Wiedergeburt, so zu sagen, präexistenten inneren Menschen wohl zu schätzen; und als in der Kirche sich der Sinn mit allem Ernste der Frage nach der Geburt des Gottesmenschen zuwandte, da wurde mit unwiderstehlicher Gewalt die Stimme des anklagenden Gewissens laut und in ihr der Anknüpfungspunkt für die Wirkung des wiedergebärenden Evangelium gefunden. So ist es denn eben der irrende Idealismus,

Idealismus spricht zugestandenermaaßen den innersten Zug der Schule aus; so weit sie diesem folgte, mußte deshalb eine Hervorhebung der inneren Erscheinung, die vielfach in die gering geschätzten Gebiete der Stimmung und der unwillkürlichen Einbildung hinabgedrängt wird, ihr völlig fern liegen. Wenn sie dann doch, wie erwähnt, aus jenen Höhen herabstieg, konnte ihre exoterische Paränese unter Umständen dieselbe ausnützen, wie es später bei den Römern geschah. Ebenso erklärlich muß es aber erscheinen, daß ihre griechisch schreibenden Vertreter achtlos an derselben vorübergehen, nachdem sie, längst mit Namen genannt, Bürgerrecht in der allgemeinen Schriftstellersprache erlangt hatte.

Der Lebensodem der philosophischen Ethik im Alterthume ist Bildungsaristokratismus; das böse Gewissen athmet einen nivellirenden Radikalismus — man verzeihe die gesucht scheinende Ausdrucksweise; denn mit dieser Gegenüberstellung ist eine Erkenntniß ausgedrückt, welche ihr Licht weit über den Gegenstand dieser Erörterung hinauswirft. Ist die am tiefsten und zugleich am weitesten greifende Bildungsmacht, die den ganzen Menschen ansprechende und in Anspruch nehmende Religion, für eine Zeit, für ein Volk entmächtigt, dann bleibt denselben nur noch die eine in der That sittigende Macht, eben die Geistesbildung; aber diese kann nicht in ihrer bildenden Kraft, höchstens in ihren einen Bildungsfirniß vorlügenden Ergebnissen Allgemeingut werden. Deshalb stellt sich bei aufrichtigen und hellsehenden Männern alsbald der Bildungsaristokratismus — oder der nach Gleichheit haschende Bildungshaß ein. Hat Hellas sich in seinem — nicht unberechtigten — Bildungsstolze über die übrigen Völker als der Hauptsache nach gleichartige Barbaren erhoben, so läßt der Satz des Philosophen, daß einfache Menschengleichheit und Barbarismus zusammenfallen, noch eine treffendere Auffassung zu. Denn die Gesittung hebt die Gleichheit unausweichlich auf; die letzte hat ihren Platz nur unterhalb derselben in der Rohheit, oder aber über ihr in der Sittlichkeit, sobald diese für ihre Währung und Bildung bei einem anderen Hofe als dem der wissenschaftlichen oder künstlerischen Bildung zu Lehen gehen kann. Den Weg indessen fanden die griechischen Denker nicht; die Weisung im eigenen inneren war zu leise geworden. Doch das aus der Jugendzeit des Volkes überkommene Erbe verliert sich in den weniger gebildeten Schichten des Volkes nicht

---

welcher den Blick für die Erfahrung von dem Gewissen, wie es im natürlichen Menschen wirklich ist, verschließt.

so rasch ohne jede Rückerinnerung. Und als die philosophische Bewegung anhob, war für den Hellenen jene Götterstimme, welche für die alte Lebensordnung warnend und strafend eintrat, noch nicht verklungen. Schöpften die Denker, wie gelegentlich zur Darlegung gekommen ist, ihr anschauliches Bild des sittlichen Menschen im Grunde immer wieder aus der Volkssitte, hatte Aristoteles gar kein Hehl, daß die der frühen Gewöhnung bedürfende Tugend des Griechen aus der erziehenden Volkssitte, das ἦθος aus dem ἔθος stamme, so wird es unerläßlich, einen prüfenden Blick auf diesen kräftigen Stamm geschichtlichen Wachsthumes zu werfen, um zu sehen, ob nicht an einem seiner Zweige jene Frucht gewachsen sei, der wir in der späteren Schriftstellerei hier und da begegnen, und die dann zu gedeihlicherem Wachsthume in den Boden der christlich gewordenen Geisteswelt fiel. Kehren wir darum noch einmal zu jenem Zeitpunkte zurück.

Man muß sich gegenwärtig halten, daß jene an Umfassung, Schwergewicht und Vollendung einzigartige Fruchtentwickelung geistiger Arbeit, durch welche die Griechen die geistigen Lehrmeister der gebildeten Welt geworden sind und hoffentlich für die Zukunft bleiben werden, zwischen überaus nahe gerückten Zeitgrenzen verlaufen ist. Dasselbe Jahr, in welchem am Eurymedon der letzte Sieg für die Selbständigkeit von Hellas erfochten wurde, legte den Simonides ins Grab, während dessen Kindheit die homerischen Gesänge gesammelt wurden, und gab dem Sokrates das Leben; und in die siebenzig Jahre seiner Dauer drängen sich Ausgang, volle Höhe oder Beginn der Wirksamkeit aller Geisteshelden von Aeschylus und Pindar bis auf Aristophanes, von Demokritos bis auf Platon zusammen. Während sich um den großen Demagogen von Athen aller Glanz staatlicher Macht, die Blüthe der Kunst und das aufdämmernde Licht wissenschaftlicher Einsicht sammelt, ist das reich begabte und voll entwickelte Volk nach dem Zeugnisse seines größesten Geschichtschreibers nicht nur in den Wehen eines Ueberganges, sondern bereits im scheitern begriffen. Das Athen, welches dem Sokrates den Giftbecher reichte, unterschied sich von dem, welches in seinem Geburtsjahre triumphirt hatte, wie von Kimon, dem Stifter der Akademie, der umsonst für die lernbare Tugend geworbene Alkibiades. Eid und Treue, aufopfernde Bürgertugend und panhellenischer Gemeinsinn war indeß während des greuelvollen Bruderkrieges nicht weniger anderswo als in dem geistigen Vororte geschwunden. Eben dieser fast jähe Umschwung hat es mit sich gebracht, daß die Zeiten des Verfalles



zugleich die der größesten geistigen Thaten des Volkes wurden; größere Zeiten in manchem Betracht als die Tage von Thermopylä und Salamis. Nicht die Gunst, nicht die Ungunst der Natur war den Hellenen in ihrer Heimat übermächtig entgegengetreten. Gestählt durch einen siegreichen Kampf, aber im frohen Gefühl erworbener Uebereinstimmung mit den Mächten, welche das Leben bedingen, so treten sie in den Gesichtskreis der Geschichte und sprechen ihr Lebensgefühl in dem Mythus wie noch in dem unbefangenen Spiele der homerischen Dichtung aus. Auf religiöser Grundlage erhebt sich ein ehrwürdiger und anmuthiger Bau allseitigen öffentlichen Lebens; ihre Tragkraft faßt die freie Bewegung der einzelnsten Glieder für kurze Blüthezeit in eine nachgiebige Ordnung zusammen und verleiht den vereinigten Stämmen die Macht, in Eroberung und Vertheidigung Boden und Luft für die mannigfaltige Ausgestaltung ihres eigenartigen Geisteslebens zu schaffen. Und dieses selbst saugt seine Kraft aus jenem Boden des Gemüthes, aus der noch lebendigen frommen Ueberlieferung. Darum fehlt dem leben und weben bei aller Frische und lebendigen Sinnlichkeit keinesweges ein tieferntster Zug. Die oft gerühmte Heiterkeit des ungebrochenen Diesseitigkeitsbewußtseins sucht man doch am ehesten bei den beweglichen, mit Asiens Ueppigkeit in Wechselwirkung entwickelten Joniern; und doch hat der Mitstreiter von Salamis, der Begründer des attischen Drama seine Kunst an die Lösung der dunkelsten und schmerzlichsten Fragen alles Menschendaseins gewandt. Wenn Herodot, dem der erzählende Mund aus Freude an den Geschichten überläuft, in dem Bericht über die glücklichsten Zeiten immer wieder auf den gegen das Glück sich richtenden Neid der Götter kommt, so ist das ein Zeugniß, wie auch seinem Blicke sich die düsteren Schatten aufdrängten. Pindar, mit Aeschylus das dichterische Doppelgestirn der glücklichsten Tage, die Griechenland gesehen, bewahrt fromm den Erbschatz, an dem die keckere Jugend bereits rüttelt, obwohl er selbst dabei mit sich zu streiten hat. Eben damit bürgen diese Männer dafür, daß diese Jugend selbst noch an der kräftigen Milch des unverdorbenen Volkssinnes großgesäugt ist. Und wenn nun jene Grundlage erschüttert wird und der edle Bau väterlicher Sitte bröckelt und zu stürzen droht, so ist es noch ein Volk, gleich kräftig in offenem Sinne für die Wirklichkeit und in muthigem Glauben an das Ideal, eben auf die lebensfrische Höhe des Mannesalters gehoben, das sich, der Vormundschaft des überlieferten Glaubens entwachsen, in leben und denken vor die peinigenden Räthsel unseres

Wesens und Geschickes gestellt findet. Es liegt kein langes hinsiechen dazwischen, während dessen die Spannkraft der Geister und Charaktere schon erschlaffen und die großartigen Züge der Gemälde, in die sich das ahnende Bewußtsein des jugendlichen Volkes ausgeprägt hatte, zur Unkenntlichkeit verblassen konnten. Darum gehen auf der einen Seite die begabtesten und unter ihnen die edelsten Männer mit der Entschlossenheit ungeknickter Geistesstärke daran, auf Grund unbefangener Umschau um sich her und ernstlicher Einkehr in das eigene innere jene Fragen zu lösen, und stecken mit ihren Leistungen die Ziele ab, welche das sich selbst überlassene forschen auf den heiligsten Gebieten unter den günstigsten Bedingungen erreichen mag. Auf der anderen Seite aber wehrt sich der überlieferte Geistesinhalt gegen die zersetzenden Einflüsse, denen bei ungehemmter Wirkung alles leben weichen müßte; mit wunderbarer Zähigkeit behaupten sich, oft angezweifelt, ja verspottet, und doch immer wieder als letzter Halt von Herzen ohne philosophischen Kopf ergriffen und gehalten, und schließlich selbst von Philosophen in ihrer Unentbehrlichkeit anerkannt,[1]) einzelne religiöse und sittliche Grundanschauungen, bis sie von jener Philosophie abgelöst werden, welche mit ihren barbarischen Schriften auch die Rhetoren gewann, während sie ihre ersten und treuesten Anhänger aus den Thoren und dem Gesindel geworben hatte — von dem Christenthum. Aus einem größeren ganzen herausgelöst, prägen einzelne dieser Anschauungen sich noch schärfer und edler aus.[2]) Und eben schon in jener Zeit des Umschwunges kommen sie im ersten Feuer des Kampfes zum vollen Ausdruck, gehen mit in den Schriftschatz der Ueberlieferung ein und werden uns dergestalt kenntlich und bestimmt faßbar. Nach beiden Seiten hin hat das Volk seine Arbeit für das ganze Geschlecht gethan, so weit es sich will lehren lassen. Die Ἕλληνες sind mit Recht von dem Heidenapostel als die mustergiltigen Vertreter der ἔθνη behandelt, denn sie zeigen das reine Heidenthum im biblischen Sinne dieses Wortes in seiner zugleich mannigfaltigsten und höchsten Entwickelung.

Was soeben rücksichtlich einzelner überlieferter Anschauungen behauptet wurde, das gilt nun vor allem von dem Glaubenssatze, in welchem Abhängigkeitsbewußtsein und sittliches Bewußtsein am engsten

---

1) z. B. noch spät von Plutarch vgl. Tholuck d. sittl. Charakter d. Heidenthums 3. A. 1867 S. 19 f.

2) Nägelsbach nachhom. Th. S. 423 f. „Rückblick“.

verschmolzen erscheinen: von der Zuversicht auf eine übermenschliche vergeltende Gerechtigkeit. War dem Griechen das μηδὲν ἄγαν „das dem Menschen geordnete Sittengesetz überhaupt" und darum die ὕβρις die Sünde schlechtweg, so ist auch die νέμεσις als deren Vergeltung nur ein Ausdruck für jene Ueberzeugung; und wie war sie, „die Unentfliehbare, Adrastea" in sein denken und die gangbare Rede verwoben![1]) Darin liegt eine sorgfältig zu beachtende Bezeugung des unbefangenen hellenischen Glaubens, der gerade diese Untersuchung sorgfältiger nachgehen muß. Dieselbe findet sich in der Dichtung, welche in jener entscheidenden Zeit die ererbten Ueberzeugungen hütete, wie vornehmlich Aeschylus; der weiteren Entwickelung gemäß umbildete, wie neben ihm Sophokles, und auch bereits mit den Angriffen der Neuerung zusammenstellte; von solcher Mischung liefert Euripides die reichlichsten Proben. Ja, es gab noch eine unwandelbarere Sprache, in der jene Gedanken zu den Gemüthern der nachfolgenden Geschlechter fortredeten, die dem Väterglauben sich widmende bildende Kunst, unter anderem wie sie durch Polygnots Hand Delphi schmückte. „Jeder erkannte den denkenden Geist, der den Stoff vollkommen beherrschte, indem er zugleich sein Gemüth von den sittlich religiösen Ideen des Künstlers ergriffen und erwärmt fühlte. Denn in Delphi trat die theologische Richtung Polygnots bestimmter hervor. In dem Untergange Trojas wie in der Darstellung der Unterwelt wußte er die den Wandel menschlicher Dinge beherrschende Gerechtigkeit der Götter an erschütternden Beispielen darzustellen. Wer die einfache aber tiefsinnige Symbolik des Künstlers verstand, erkannte im Bilde des Antenor, der die brennende Stadt ruhig verließ, den Lohn der Gastfreundschaft und sah in den Figuren der eingeweihten den Segen der Mysterien ausgedrückt, welcher über das Grab hinausreicht."[2]) Fast nicht minder fest als der Stein war das geflügelte Wort, und es war deutlicher und weitreichender. Als „die eigentlichen Lehrer des Volkes" sorgten schon die ältesten Dichter, Archilochos, Terpander, Solon dafür, daß der sittlich bedeutsame Kern der mythischen Ueberlieferung erfaßt werde;[3]) Zeus den Weltlenker verehrt man auch als Hüter der Sittengesetze. Dieselben gelten in be-

---

1) Lehrs a. a. O. S. 51 f.; vgl. S. 224 „nichts steht ja fester, als daß Unrecht sich selbst straft oder der Götter Strafe zu gewärtigen hat."
2) Curtius a. a. O. 2 S. 250.
3) ebd. S. 159.

sonderem Sinne als Ordnung der Götter, wenn auch daneben alle Staatsgesetze unter dieses Ansehen gestellt werden. Darauf beruht die tragische Verwickelung in dem Geschicke der Antigone als einer *ὅσια πανουργήσασα*;[1]) ihr zwar ist es in gewissem Sinne ein Frevel, gegen die Gesetze des Vaterlandes zu handeln, indeß dieses Gesetz selbst ist ein Vergehen gegen die Götter[2]) und darum verfällt sein Urheber Kreon dem Strafgerichte, wie der Schlußchor den eigentlichen Sinn der letzten Scenen ausdrücklich in Worte faßt. Ueber ihrem Grabe empfängt dergestalt Antigone die Antwort auf ihre verzweifelnde Frage:

> welch Gebot der Götter hab ich denn verletzt?
> wie darf ich arme noch den Blick nach ihren Höhn
> erheben, wen um Hilfe flehn, wenn Gottesfurcht
> den Lohn der Gottverächter mir erworben hat?[3])

Ihre That war die Erfüllung von *τὰ τῶν θεῶν ἔντιμα, ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα,*[4]) die sie nicht um einer Satzung willen hintan stellen durfte, welche weder Zeus noch *ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη* verkündet hat. Hier sind also das uralte göttliche Recht und die mit dem Ansehen von den Göttern her bekleidete Vollmacht menschlicher Obrigkeit aufeinandergestoßen; denn es ist nicht ein Widerstreit zwischen einem streng-individuellen sittlichen Bewußtsein und dem öffentlichen Rechte; vielmehr ist die Todtenbestattung nach Isokrates ein öffentliches göttliches Recht der Hellenen, und Antigone vertritt hier die *νόμοι ὑψίποδες οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν θνατὰ φύσις ἀνέρων ἔτικτεν, οὐδὲ μήν ποτε λάθα κατακοιμάσει· μέγας ἐν τούτοις θεὸς οὐδὲ γηράσκει.*[5]) Weil in ihnen ein Gott lebt, eben darum bleibt Antigone für die erlittene Bestrafung ihrer frommen Frevelthat nicht ungerächt, der das Vaterland mit dem jeweiligen Herrscher vereinerleiende[6]) und die Staatsgewalt unbedingt setzende Kreon nicht ungestraft. — So sind es denn im Unterschiede von den je nach der Gesetzgebung wechselnden Ordnungen des Staates die Naturrechte, überwiegend in der That allgemein sitt-

1) Soph. Ant. v. 74.

2) ib. v. 745 *οὐ σέβεις, τιμάς γε τὰς θεῶν πατῶν* sagt Hämon dem Könige.

3) ib. v. 921 f. *ἐπεί γε δὴ τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην.*

4) v. 77 450 f.

5) Oedip. tyr. 865 f.

6) vgl. Ant. v. 733 f.

lichen Inhaltes, für welche das fromme Bewußtsein aller Griechen eintritt, und welchen die edleren ausdrücklich eine höhere Würde zuschreiben.[1]) Eben diese Naturgesetze haben zu ihren Vertretern die Erinnyen, welche bei Aeschylus noch selbst den jüngeren Göttern gegenüber für die ewigen Ordnungen eintreten, wie wenn sie dem Apollon vorwerfen: *τὸν μητραλοίαν ἐξέκλεψας ὢν θεός .. παρὰ νόμον θεῶν βρότεα μὲν τίων, παλαιγενεῖς δὲ μοίρας φθίσας.*[2]) In ihrem unentfliehbaren wirken kommt mithin vor allem die Giltigkeit jener Rechte zur Anerkennung. Doch sind sie bereits bei dem genannten Dichter nicht mehr die Urgottheiten, die mit den Kulturgöttern im Streite leben, sondern sie sind in den Dienst des gerecht waltenden Zeus getreten;[3]) wie wir ja auch Antigone den Zeus und die Dike nebeneinander als die Urheber und Bürgen jener unwandelbaren Ordnungen nennen hörten. Wie die Olympier in den Vordergrund der religiösen Verehrung treten, müssen sie auch das Amt der Rechtswaltung überkommen, und in dem Maaße als Zeus die Gottheit schlechthin wird, fällt ihm jene Aufgabe vorwiegend oder ausschließlich zu. Unter den auflösenden Einflüssen in der Gedankenwelt des Euripides behauptet doch die Dike ihren Ernst.[4]) Ja während sich die Vorstellung von der Gottheit in jenes unbestimmte schwanken zwischen *οἱ θεοί* und *τὸ δαιμόνιον* auflöst, bleibt das einstehen für das übermenschliche, und im letzten Grunde selbst übergöttliche Recht immer noch ihr Kennzeichen. Mit großem Nachdrucke wird das ius talionis ausgesprochen, in seiner Ausführung *δίκαια Διόθεν κράτη*; und Dichter wie Geschichtschreiber bezeugen mit oder ohne volle Einstimmung den Glauben des Volkes, daß diese Ausführung nicht ausbleibe; reißt die Strafe doch sogar mit dem schuldigen seine Umgebung ins Verderben. Wo sie zu säumen scheint, wird den Göttern angedroht, daß man an ihrem dasein irre werden möchte, und es wird berichtet, daß Diagoras von Melos, in der griechischen Volksrede das Urbild aller *ἄθεοι*, über einen ungestraften Betrug seines Götterglaubens ledig ward.[5]) Doch diesen

---

1) Vgl. zu den Aeußerungen über die ungeschriebenen Gesetze Nägelsbach nachhom. Th. S. 80 f.

2) **Aeschyl.** Eum. v. 154. 172. 173. Tauchn. 1817.

3) Nägelsbach S. 121. 346 f.

4) Lübker Beiträge z. Theol. u. Ethik d. Euripides 1863 S. 22 vgl. S. 33 f. „Fluch und Rache, Schuld und Strafe."

5) Nägelsbach S. 430. Deshalb nennt Aristophanes den Sokrates in den Wolken *Μήλιος*, ebd. S. 470.

Weg geht der Volksglaube nicht; gegenüber dem Augenschein davon, daß die Rache ausbleibt, zieht er sich auf jenen Satz zurück, den noch spät **Plutarch** in seiner Schrift de sera numinum vindicta behandelt hat, fügt einerseits die Vorstellung von der erbenden Strafe ein und bildet andererseits immer bestimmter die Aussicht auf *αἱ ὑπὸ γῆς τιμωρίαι* aus.[1]) Ja „der ans Ende der Entwickelung des griechischen Lebens gestellte" **Pausanias** bezeichnet als Geschäft der Götter *ἀνθρώπων τε εὐχὰς ἄγειν εἰς τέλος καὶ ὁποῖα ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροῖς* und meint, „zu seiner Zeit, wo die Schlechtigkeit so sehr und so allgemein überhand genommen habe, daß sich die Götter ... völlig aus der Welt zurückzögen, werde auch der Zorn der Götter lediglich für das jenseitige Leben aufgespart: *καὶ ἀδίκοις τὸ μήνιμα τὸ ἐκ τῶν θεῶν ὀψέ τε καὶ ἀπελθοῦσιν ἐνθένδε ἀπόκειται*."[2]) Ja noch den **Celsus** erinnern die Christenverfolgungen — in seinen Augen eine gerechte Vergeltung — an den Spruch: „spät mahlen die Mühlen der Götter" — so fest gehört der Sinn zur heidnischen Ueberlieferung.[3]) Diese Anführung stellt die ganze Zähigkeit der Volksüberzeugung ins Licht; ihre Gewißheit ist stärker als jeder auf die Erfahrung gestützte Zweifel; sie schafft sich einen Ausdruck in jenem Ausblick auf eine jenseitige Ergänzung der sittlichen Welt, und gerade diese Meinung dürfte vornehmlich dazu beigetragen haben, die wesenlosen Schatten des homerischen Hades in empfindende Seelen umzuwandeln, denen der Unterschied des Geschickes eindrücklich werden mag.[4]) Der aufrichtige herbe Ernst dieses Glauben hebt sich um so erhabener heraus, wenn **Nägelsbach** auf Grund vielseitiger Vergleichung sagen darf: „im Gebiete göttlicher Gerechtigkeit hat die strafende das Uebergewicht; ihr Gesetz ist unverbrüchlicher als das der lohnenden; im Bewußtsein — so seis gestattet

1) Sollte es richtig sein, daß die Vorstellungen von der Unterwelt den Griechen von Asien oder Egypten her gekommen seien (**Grau**, Ursprünge und Ziele uns. Kulturentwickelung 1875 S. 101), so ändert das an der Bedeutsamkeit der Erscheinung nichts; denn man hat sich dann eben das angeeignet, was dem erwachten Bedürfnisse entgegenkam. Handelt es sich doch hier überall um ein fortarbeiten des Volksgeistes.

2) **Nägelsbach** S. 28. 36; überhaupt den 1. Abschnitt S. 17 f., aus dem ein Auszug gegeben ist.

3) **Uhlhorn**, d. Kampf des Christenthumes mit dem Heidenthume 1874 S. 230.

4) **Nägelsbach** S. 422. 427.

einstweilen statt „Gewissen“ einzufügen — des Volkes war die Gewißheit der Strafe sicherer gestellt als die Zuversicht auf irgend welche Belohnung“, und wenn er hinzufügen darf, nachdem er die Vorstellung von der Unsühnbarkeit gewisser Verbrechen belegt hat: „das Gesetz der Vergeltung steht fest; ein Gesetz der Gnade gibt es nicht.“ [1])

So wenig Anhalt diese Zuversicht in dem Bilde fand, was man sich sonst von den Gottheiten entwarf; so flüssig dessen Züge im übrigen waren und sich durch ihren inneren Widerspruch zerrieben — die strafende Gerechtigkeit der Götter „wird festgehalten, die Vorstellung ungerecht strafender Götter kommt nicht auf. Das menschliche Gewissen, welchem der Glaube an jene Gerechtigkeit vornehmlich entspringt, erweist sich als eine konsequentere Macht denn die Phantasie, welche den θεὸς ἀνθρωποφυής geschaffen und sich nun durch diese Menschenartigkeit gleichsam wider Willen um das göttliche in dem Gotte gebracht hat.“ [2]) In diesen Worten ist die Bedeutung angezeigt, welche den gemachten Erhebungen für unsere Untersuchung beiwohnt. Hat man hier in der That eine Wirkung jener inneren Erfahrung zu erkennen, welche später Gewissen genannt wurde, dann ist auch deren Grundzug und der Anlaß für die Ausbildung des Begriffes bei den Griechen gefunden.

Um so sorgfältiger wird dieser schmale Streif Landes zu sichern sein, von dem aus weiter vorgeschritten werden kann. Und da erhebt sich sogleich ein Bedenken. Es ist oben angeführt, daß der Gang der Dinge selbst den Griechen Zweifel an jenem Glaubenssatze erregte; vollends uns erscheint, von dem φθόνος zu schweigen, die νέμεσις griechischer Götter vielmals durchaus nicht gerecht — kann man folglich die Anerkennung ihrer Strafgerechtigkeit noch aus einem sittlichen Urtheil ableiten? scheint sie nicht vielmehr ein überliefertes Vorurtheil? Vor allem ist mit Nägelsbach daran zu erinnern, „es handle sich lediglich um die Frage, ob der Grieche, wenn er einmal etwas als göttliche Bestrafung anerkennt, auch nach seinem Sinne eine Ungerechtigkeit darin findet.“ [3]) Daß sich das heidnische Bewußtsein hier nicht vor unentwirrbaren Verstrickungen bewahren kann, wird neben der

1) a. a. O. S. 43. 67. vgl. Lübker a. a. O. S. 39.

2) Nägelsbach a. a. O. S. 40.

3) ebd. S. 41 Anm. gegenüber der Besprechung von Pfleiderer a. a. O. S. 10 f., welche die Frage etwas zu kurzer Hand abmacht. Daß die Nemesis sachlich nicht vor einer sittlichen Abwerthung bestehen kann, bleibt dabei unbestritten.

Theodiceebewegung auf dem Boden der offenbarten Religion nicht auffallen können; doch läßt sich der Grundzug wohl noch heraus erkennen, daß der Grieche sein Ideal scheuen maaßhaltens auch hier zum Grunde legt, wenn ihm auch Uebermuth und — daß wir so sagen — Ueberglück dann ineinanderlaufen können. Das Bewußtsein darum, daß Recht und Gerechtigkeit ist und sein soll, ist überall kräftiger, als das wissen darum, was Recht und Gerechtigkeit ist und sein soll; mag daher auch in letzter Beziehung eine verwirrende Unklarheit herrschen, jene Forderung wird doch in lebendige Wirksamkeit treten und einen Beweis für die unzerstörbare Anlage liefern.[1]) Diesem Zuge unseres Wesens entspricht die im öffentlichen Leben sich immer Geltung schaffende Ansicht, eine unrichtig verfahrende Rechtspflege sei besser als gar keine, weil es auf die Anerkennung der Giltigkeit von Recht überhaupt ankomme. Daß aber dem Griechen in der That ein Formbegriff sittlicher Artung vorschwebte, geht aus der unzweifelhaften Betrachtung der Strafe als Vergeltung und der sich unter allen Bedenken nur klarer herausbildenden Erfassung der sittlichen Schuld hervor. Daß er nur das Opfer einer vom Schicksale verhängten Verblendung sei, läßt Aeschylus für den Verbrecher nicht gelten; nicht nur Orestes in den Choephoren schlägt der Klytemnestra alle Entschuldigungen nieder, auch der Chor im Agamemnon sagt unmittelbar nach Vollzug der Unthat, ohne die Mitwirkung des Alastor leugnen zu wollen, derselben ins Gesicht: *ὡς μὲν ἀναίτιος εἶ τοῦδε φόνου, τίς ὁ μαρτυρήσων;* v. 1528 f.; Sophokles hat an die Stelle des Alastor die Buhlerei mit Aegisth geschoben, um das Verbrechen der Gattin zu begründen; vollends Euripides weist die Entschuldigung durch göttliche Bethörung ab: *τὸ ῥᾷστον εἶπας, αἰτιάσασθαι θεούς.*[2]) Wächst mithin die Klarheit der Selbstzurechnung und behauptet sich zugleich die Zuversicht göttlicher Vergeltung, so wird man sagen dürfen, daß das Schuldbewußtsein nicht die Wirkung eines religiösen Vorurtheiles, vielmehr der kräftige Anlaß für die sittliche Fassung der religiösen Anschauung gewesen ist. Aus lebendiger innerer Erfahrung gehen alle jene Schilderungen hervor; es ist der *μνησιπήμων πόνος*, welcher im Traume das Herz bedrängt.[3]) Und wer die Verse bei Aeschylus gelesen hat, in denen Orestes die Vor-

---

1) Vgl. Beck Umriß d. bibl. Seelenl. 1843 S. 75 f.
2) Nägelsbach S. 337.
3) Aeschyl. Agam. v. 180.

ahnung und das ergriffenwerden von dem Reuewahnwitz schildert, wird nicht zweifeln, daß hier nach der Natur von Herzenserlebnissen gezeichnet wird.[1]) Neben den Erinnyen stehen nun noch eine ganze Schaar von Gestalten: der *προστρόπαιος* als der Rächer, an den sich der Mishandelte wendet, der *μιάστωρ*, der den Befleckten verfolgt, der *ἀλάστωρ*, welcher die Fluchthat nicht vergißt, der *ἀλιτήριος*, welcher sie heimsucht, der *παλαμναῖος*, der Mordgeist, der den Mörder straft; und diese Ausdrücke bezeichnen „sämmtlich eben so gut den Frevler, der die Rache herausfordert, als den ihn verfolgenden Rachegeist, ein Beweis, daß dieser verfolgende Geist eigentlich der Frevler selbst, d. i. die Gewissensangst, ist.“[2]) Diese Gestalten sind so fest mit dem denken des Volkes verwachsen, daß die Anwälte sich ihrer in ihren Reden bedienen, um auf die Richter Eindruck zu machen.[3]) Daneben treten dann aber ausdrücklich die Hinweise darauf, daß es sich eigentlich um etwas rein innerliches, um ein *ἐνθύμιον* handelt. Auf die Frage des Chores: *τίνες σὲ δόξαι στρεβλοῦσιν;* antwortet Orestes in den Choephoren noch: *οὐκ εἰσὶ δόξαι τῶνδε πημάτων ἐμοί· σαφῶς γὰρ αἵδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες· ὑμεῖς μὲν οὐχ ὁρᾶτε τάσδ᾽, ἐγὼ δ᾽ ὁρῶ* v. 1049 f.; Bei **Euripides** liegt die Sache nicht mehr so klar. Wohl singt in seinem Orestes der Chor noch sein Lied von den Eumeniden (v. 316 f. Tauchn. 1855) und in der lösenden Schlußrede des Apollon wird ganz ernstlich über sie verhandelt; indeß das letzte bringt der Sagenstoff mit sich, und das erste schließt nicht aus, daß sie dem Dichter doch nicht mehr eigentlich Wesenheit behalten. Mit Absicht wird der Wahn des Orestes als aufspringende und wechselnde Sinnenirrung geschildert, und die geschmacklose Ausmalung seines körperlichen krankens im Eingange läßt in demselben fast mehr die Ursache als den Widerschein des inneren Zustandes anschauen. Orestes selbst verwechselt in dieser Verblendung die Schwester mit der Erinnys (v. 264 f.); zur Besinnung gelangt, sich

1) **Aeschyl.** Choëph. 1015 f. in Donners Uebersetzung 1854:
„Da sorg ein andrer, weiß doch ich wos enden wird!
Gleichwie mit Rossen stürm' ich aus der Bahn hinaus,
verhängt die Zügel; fortgerafft von irren Wahns
Wildheit erlieg ich. Schon beginnt in meiner Brust
das Lied des Wahnsinns, und vor Schrecken hüpft das Herz.“

2) **Nägelsbach** S. 339 f. u. d. Anm.

3) Auf die Bedeutung der Redner für Kenntniß der Volksmoral macht **Gaß** S. 10 aufmerksam.

an den Nachwirkungen des Anfalles zurechtfindend (v. 277 f.) geht er auf Elektras Anschauung ein, welche ihm nicht allein sagt: *ὁρᾷς οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι* v. 259, sondern auch *κλῖνον εἰς εὐνὴν δέμας καὶ μὴ τὸ ταρβοῦν κἀκφοβοῦν σ' ἐκ δεμνίων ἄγαν ἀποδέχου* v. 311 f.: es ist also eine Seelenkrankheit, der er, wie sie meint, in etwa gebieten kann; und diese Auffassung ist es auch, die der Bruder selbst im ruhigen Gespräche mit Menelaos ausspricht, denn wie derselbe ihn nach den Erscheinungen fragt, die ihn kranken machen, antwortet er: *ἔδοξ' ἰδεῖν τρεῖς κόρας* v. 408, und auf die vorangehende Erkundigung *τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος;* erwidert er: *ἡ σύνεσις ὅτι σύνοιδα δεῖν' εἰργασμένος* und weiter erklärend: *λύπη μάλιστά γ' ἡ διαφθείρουσά με μανίαι τε, μητρὸς αἵματος τιμωρίαι* v. 395 f. Diese wohl das schwanken in des Dichters Anschauungen wiedergebende Unklarheit bildet den Uebergang dazu, daß die späteren wie Aeschines die Eumeniden gradezu nur noch als Personifikationen der Gewissensangst betrachten.[1]) Damit verliert nun allerdings die innere Erfahrung den düsteren Hintergrund, der sie in klarerem Lichte und schärferen Umrissen vor das Bewußtsein treten ließ; denn auch im sittlichen Leben steht die Selbstheit des einzelnen und das gegebene in Wechselwirkung; woher die überkommenen Ordnungen auch letztlich urständen, ihre Macht über den Menschen empfangen sie hauptsächlich von dem *ἐνθύμιον*, welches ihn wenigstens hinterher von ihrer durch keine Willkür abzuschüttelnden Giltigkeit für ihn überführt; aber ohne solche vorausgegebene Anknüpfung tritt der innere Gerichtshof seltener in Thätigkeit und sein verfahren büßt für das eigene Bewußtsein viel von jener selbständigen Erhabenheit ein, deren Widerschein in den hellenischen Herzen Aeschylus durch seine gewaltige Tantalidentrilogie in unvergänglicher Frische für alle Zeiten bewahrt hat. Sind die Erinnyen Gespenster geworden, dann ist das sittliche Bewußtsein der Sophistik der Leidenschaft Preis gegeben, deren Opfer die Phädra und Medea des Euripides werden. Und in der Anempfindung hievon hatten seine Zeitgenossen ein so aufmerksames Ohr für solche frevle Zweifelworte aus seinem Munde, wie das berüchtigte: *τί αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;* Er selbst flüchtete mit Schauder vor dem Abgrund, in den die ungebundene Einzelvernunft das sittliche Leben stürzt, in den Bakchen, seiner Retraktationstragödie, zu den unvordenklichen

---

1) Nägelsbach S. 445. 349. vgl. Cicero oben S. 60.

vaterländischen Satzungen und zu der maaßhaltenden Scheu vor der Göttermacht zurück; inzwischen ging die Auflösung, von der er mit ergriffen war, ihren Weg.[1]) Wie aber inmitten des hin und her wogens der Meinungen der Glaubenssatz von der strafenden Gerechtigkeit der Gottheit für die Mehrzahl, welche zwischen den Philosophen und den kecken oder rohen Frevlern in der Mitte stand, fest und fester wurde, so wird das Herz für die nachträgliche Erfahrung des begangenen Unrechtes nicht abgestumpft. Unauslöschlich bleiben gewisse vorbildliche Gestalten der tragischen Dichtung dem Gedächtnisse des Volkes eingeprägt, und an ihnen frischt sich die eigene Erfahrung immer wieder auf. Alkmäon, die allbekannte Bühnengestalt, „der Mann, der seine Mutter tödtete", erscheint noch bei Pausanias als Opfer des Rachegeistes der gemordeten, und Diodor braucht dann ausdrücklich bei seiner Erwähnung das Wort *συνείδησις*.[2]) Der eigentliche Träger dieser Vorstellungen ist aber Orestes geblieben, und daß er es blieb, dazu hat ohne Zweifel besonders Euripides beigetragen. Freilich hat sein Drama keine sittliche Lösung für die Verwickelung der Sage gefunden; gegen das Ende hin handelt es sich mehr um die äußeren Folgen des Muttermordes für Orestes; da kann er sich denn gelegentlich selbst unschuldig nennen, und Apollon, der deus ex machina, zuvor ungeduldig von ihm geschmäht, kommt ihm zu Hilfe und gibt ihm Recht. Allein, so lange er mit sich allein bleibt, ist in seinen Aeußerungen dem Schuldbewußtsein nichts abgebrochen. „Die Macht des in sich zerspaltenen und unversöhnten Gewissens ist lebhaft empfunden und deutlich gezeichnet."[3]) Besonders fein ist es, wie dem Vater der gemordeten Mutter gegenüber sein Muth zusammenbricht (v. 459 f. 544 f.) und vollends wie er sich sagt, selbst des Vaters Schatten hätte ihm die fruchtlose Unthat widerrathen (v. 288 f.). Ein rückhaltloses Bekenntniß legt er vor Menelaos ab (v. 380 f.), und um so tiefer muß die Versicherung treffen, daß die Trauer und Raserei ihn entkräften, wenn der Dichter denselben Orestes dies erleben und aussprechen läßt, der den Unterschied äußerer Unanstößigkeit und innerer Sittlichkeit so wohl kennt (*Μενέλ.*: *ἁγνός εἰμι*

1) Vgl. Curtius 3 S. 74 f. Nägelsbach S. 462 f.

2) Curtius a. a. O. S. 73. Nägelsbach S. 341. Diod. Sic. 4, 65: *ἀνεῖλε τὴν μητέρα καὶ διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη*, oben S. 51.

3) Lübker a. a. O. S. 24.

χεῖρας. Ὀρέστ.: ἀλλ' οὐ τὰς φρένας v. 1604). Nicht mehr die wirklichen Erinnyen sind es, die den Muttermörder verfolgen — was er erlebt, schwebt dem Darsteller zwischen überlieferter Einkleidung für das Erlebniß und Irrbild der Gemüthserregung; der Alastor hat keine berechtigte Stelle im Glauben, wo Betrachtungen wie die des Tyndareos (v. 491 f.) auf den bürgerlichen Rechtsgang für die Rächung des Vaters weisen; aber doch wird die gewaltige innere Erschütterung noch von dem über- und außermenschlichen, von der Gottheit abgeleitet (Ὀρέστ.: ὁ δαίμων εἴς με πλούσιος κακῶν v. 394), und darin spiegelt es sich nur wider, wie selbständig sich dieses strafende Bewußtsein mit seiner unzersetzbaren Gewißheit und unabschüttelbaren Gewalt von dem hin- und herwägen der eigenen Ueberlegung abhebt. — Erinnert man sich nun dessen, daß unter zunehmender Lesewuth Euripides den Griechen der beliebteste Dichter wurde, der „sie zu Wasser und Lande begleitete, in der Fremde und im Elende tröstete",[1]) so erklärt es sich zur Genüge, wenn bis auf Philostratus hinab, wo das böse Gewissen geschildert wurde, jenes Bekenntnißwort seines Orestes gewissermaßen den Text hergeben mußte, an welchem sich für uns die Synonymik von σύνεσις mit ἑαυτῷ συνειδέναι knüpft (oben S. 48). Eben diese lebendige Gegenwärtigkeit der Dichterbilder spiegelt sich ab, wenn Cicero, der Schüler der Griechen, nicht versäumen mag, die Gewissensnoth dem Phantasiegebilde der Furien gegenüberzustellen und ihre Bedeutung unter der Voraussetzung hervorzuheben, daß die gerechte Strafe der Gottheit ausbleibe (oben S. 61 f.). Diese Umdeutung der mythischen Gestalten hat nun insofern ein unbestrittenes Recht, als sie auf den Quell hinweist, aus welchem die grausigen Nebelbilder vor den Geistesaugen der alten Hellenen aufgestiegen sind. Mit eben demselben Rechte darf man behaupten, jene unausweichliche Anklage im eigenen inneren habe im Bewußtsein der nachgeborenen Geschlechter die strafende Gerechtigkeit aufrecht erhalten; weil man gewiß war, sie walte im Herzen, wurde man an ihr nicht irre, wie sehr man ihre Wirkung in den irdischen Geschicken vermißte, und ahnte darum, sie greife mit ihrer Vollmacht über diese Zeit hinaus. Wenn dann in dem erwähnten Verse des Euripides, wenn in Gerichtsreden bei Xenophon und Isokrates für die innerliche Seite, für das ἐνθύμιον das ἑαυτῷ συνειδέναι begegnet,[2])

1) Curtius 3 S. 67 m. d. Anm.
2) Nägelsbach S. 338. Gaß S. 11, Anm. 3.

so ist die Brücke zur *συνείδησις* bei Diodor geschlagen. Das Gewissen mit seiner zähen Aufdringlichkeit predigt jenen Glaubenssatz, und je mehr der fromme Anschluß an den Väterglauben, die schirmende Umgebung der mythischen Gestalten zurücktritt, desto nackter hebt sich das innere Erlebniß heraus und gewinnt sich allmählich seinen eigenen Namen.

Aber es ist wie am Ende so am Anfang eben das nachfolgende, ja das anklagende Gewissen. Nicht durch vorangehende Warnung oder Unterricht, sondern durch seine Gerichtsübung, durch die inneren Leiden des Schuldbewußtseins, welche mit den Schickungen Hand in Hand gehen, macht es nach Aeschylus den Menschen weise: *Ζεῦς ὁ φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσας, ὁ πάθει μάθος θεὶς κυρίως ἔχειν· στάζει δ᾽ ἔν θ᾽ ὕπνῳ πρὸ καρδίας μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ᾽ ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν* Agam. 176 f. Dasselbe spricht der Schlußchor in der Antigone des Sophokles aus: *μεγάλοι λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτίσαντες γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν*, wenn man des Kreon Bekenntniß im Sinne hält: *ὤ μοί μοι, τάδ᾽ οὐκ ἐπ᾽ ἄλλον βροτῶν ἐμᾶς ἁρμόσει ποτ᾽ ἐξ αἰτίας* v. 1317. 8. Und während bei dem anklagenden Bewußtsein schon in den Schilderungen des erstgenannten Dichters eine gewisse Selbständigkeit der rein innerlichen Erfahrung sich ankündet, ist von einem Bewußtsein um sittliche Forderungen, die nicht in der Sitte kund geworden, nirgend die Rede; Antigone tritt nicht für eine Offenbarung des eigenen Herzens, sondern für ein altüberliefertes Recht und zwar, abgesehen von dem edlen Antriebe der Schwesterliebe und dem damit verbundenen Blicke in das jenseits, wie sie ausdrücklich sagt (v. 457 f.), aus Scheu vor dem Strafgerichte der Götter ein. Da klingt jene Besorgniß nach, der Eumeniden Rache zu verfallen, mit welcher der delphische Gott den Orestes zum Muttermorde gestachelt hatte.[1]) Wenn er dann am Schlusse zusammenbrechend sie

---

1) Aeschyl. Choeph. v. 267 f. Donner v. 274 f. vgl. v. 1021 f. — Nach dem, was oben ausgeführt ist, wird es als ein Misverständniß oder sehr misverständlich gelten dürfen, wenn Gaß S. 8, nachdem er den Euripideischen Orestes erwähnt hat, schreibt: „Antigone bei Sophokles aber beruft sich auf ein unabweisliches Pflichtgefühl, welches als ungeschriebenes Gesetz, älter wie jedes andere, ihr gebietet dem Befehl des Kreon Trotz zu bieten. In dem einen Falle ist es das richtende, in dem andern das verpflichtende Gewissen, das zu Worte kommt.“ Dies soll bedeuten: das im voraus die Pflicht vorhaltende, und zwar klingt es so, als wenn das ungeschriebene Gesetz ein ihr nur im Herzen kund werdendes sein solle. Von beidem ist keine Rede; nicht Gefühle und nicht

begrüßt: πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος ᾄδειν ἕτοιμος ἠδ' ὑπορχεῖσθαι κότῳ v. 1022. 3, so ist das nur der Widerhall jenes ernsten Wortes, in welchem die Erinnyen ihr Amt und ihre Wirkung schildern: εὐμή χανοι καὶ τέλειοι κακῶν τε μνήμονες σεμναί καὶ δυςπαρήγοροι βροτοῖς .. τίς οὖν τάδ' οὐχ ἅζεταί τε καὶ δέδοικε βροτῶν ἐμοῦ κλύων θεσμὸν τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν δοθέντα τέλεον; Eum. v. 381 f. Dies schreckenvolle, Wahnsinn erregende Machtwort, das ist der ursprüngliche Ton, in welchem das Alterthum nach eigenem Zeugnisse das Gewissen vernahm; nicht aber jene leise, willkommene Weisung, deren echt modernen Hauch Goethe in den Krystall antikisirender Form gebannt hat (Tasso Akt 3 Sc. 2):

ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust,
ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an,
was zu ergreifen sei und was zu fliehn.

Es liegt auf der Hand, wie dieses Ergebniß sich mit dem begegnet, welches die Prüfung des Sprachgebrauches geliefert hat. Es wäre wohl nicht zu kühn, vermuthungsweise die beiderseits angeknüpften Fäden zu einer Schilderung von der Entstehung des Namen und Begriffes von συνειδός und συνείδησις zu verweben; und doch könnte es noch voreilig erscheinen. Es sind gerade zwei Philosophen, unter den griechisch schreibenden Philon, und Seneka bei den Römern, welche allein einen reichlicheren Gebrauch von der Vorstellung machen, während sie bei den Geschichtschreibern und im Sprichworte nur vereinzelt vorkommt; und auf diese Fundorte gründete sich die Vermuthung ihres volksthümlichen Ursprunges. Gehören überdem jene beiden dem späten griechisch-römischen Zeitraume der alten Schriftstellerei an, so wird ein endgiltiges Urtheil nicht gefällt werden können, ehe die Voraussetzungen untersucht sind, unter denen jene schulmäßig gebildeten Denker sich des Begriffes bemächtigt haben. Beide stehen jenseit des Ueberganges, durch welchen die alte Philosophie aus dem sich nach bestimmten Gruppen sondernden Intellektualismus ihrer Blüthezeit ein mengender und mystisirender Eklekticismus geworden war. Den Römer bestimmt überdem die Rede und mithin die Denkweise seines Volkes, welche ja jedenfalls, mit der

---

innere Antriebe, sondern ruhige Ueberlegungen auf Grund anerkannter Göttergesetze entscheiden über ihren Entschluß, den Göttern mehr zu gehorchen als dem Könige. Vgl. über die νόμοι ἄγραφοι auch die richtigen Bemerkungen Pfleiderers a. a. O. S. 5 f.

hellenischen verglichen, einen andersartigen Zug verleihen muß, während der alexandrinische Philosoph sich nicht wohl dem Einflusse des Glauben seiner Väter, der einzigen sittlichen Religion der alten Welt, entzogen haben kann.

Auf die späteren griechischen Schriftsteller, wie Dionys von Halikarnaß und Polybius, machte die erhabene Einfachheit, welche sie an den religiösen Vorstellungen und Uebungen der Römer vonaltersher im Vergleiche mit der griechischen Mythologie beobachteten, einen überaus günstigen Eindruck.[1]) Fragt man nach dem letzten Grunde dieser unleugbaren Thatsache, so wird man wohl zu einem billigeren Urtheil über die Hellenen kommen, als jene Männer es vermochten, die nur die unmittelbaren Folgen vor Augen hatten. Der empfängliche Sinn des Volkes stand unter lebhaftem Eindrucke von den Naturmächten, welche sein Leben bedingten, und so blieben die Naturmythen bei ihm in lebendigem Gedächtniß, bis freilich der alte, dunkel geahnte Sinn vergessen und nur noch der ästhetische Anthropomorphismus an ihnen übrig geblieben war; nicht minder unbestochen und feinfühlig hatte es die Räthsel des eigenen Lebens aufgefaßt, auch wo keine leichte Lösung zu finden war, und unter anderem in der θεοβλάβεια den Erfahrungssatz von der Strafe der Sünde durch Sünde festgehalten; als man dann zu überlegen begann, ergaben sich aus dem Zusammenstoße des regsamen und auf Selbständigkeit hinausstrebenden denkens und des sittlichen Bewußtseins mit jenen verschiedenartigen Bildungen der Volksanschauung fortwährende Kreuzungen, welche den ernsteren Menschen peinlich, dem leichthinlebenden Haufen Anlaß wurden, — wozu es nie an innerer Neigung fehlt — an sittlicher Bindung und Verantwortlichkeit irre zu werden. Dagegen des Römers Fähigkeit zum aufnehmen war einseitiger, sein Gesichtskreis war von Anbeginn enger; wie er in der Sage von der Gründung der ewigen Roma das Bewußtsein von einer, so zu sagen, gewaltsam-künstlichen Bildung seines Volksthumes mit sich trug, so war er von Anfang an einem bewußt kunstgerechten Aufbau des gemeinsamen Lebens zugewandt. „Die römischen Götter sind zum größeren Theile die gleichen, wie in den anderen arischen Religionen; aber es ist bezeichnend, daß die Naturbedeutung dieser Götter in Rom von Anfang an fast bis zur Unerkennbarkeit zurücktritt hinter ihrer Beziehung auf die ethischen

---

1) Tholuck sittl. Char. d. Heidenth. S. 12 f. 20 f.

Lebensverhältnisse des Menschen."[1]) Und zwar eben die Gestaltungen des gemeinsamen Lebens sind es, um die es sich handelt, und darum bleibt das ἔθος dauernd im Uebergewichte gegenüber dem ἦθος, in dessen Tiefen die Verwickelung der griechischen Tragik ahnend und bewußt hineinführte. Jene Begrenzung hat ihre Vorzüge; sie gibt jenen verständigen klaren Zug, welcher in die religiöse Anschauung nichts eindringen läßt, was mit der gemeinsamen Lebensaufgabe in Widerstreit gerathen könnte. Die unentbehrliche übersinnliche Ordnung des Menschenlebens tritt, durchaus über die Willkür jedes und aller einzelnen hinausgestellt, in den ursprünglich bildlos verehrten Göttern vor das sich beugende Volk, geht aber auch in dem schalten und walten der schier zahllosen genia in alles einzelne thun und treiben ein und gibt ihm ihre ernste Weihe. Die Nüchternheit der Arbeitsamkeit, die Zucht und Hochschätzung der Familie, die Würde des öffentlichen Dienstes, welche durch die Unverbrüchlichkeit des Eides gehalten ist, — das sind die ehrwürdigen Früchte aus jener Wurzel. So gewiß das Recht eine Seite des sittlichen Lebens ausprägt, so gewiß ist dieser in die Gestalt des fas gefaßten Religion eine gewisse sittliche Artung zuzugestehen. Freilich mag man bei Betrachtung der Zwillingsbegriffe von fas und ius zweifeln, ob in Folge der engen Verwandtschaft hier mehr das bürgerliche Recht eine Weihe durch die Religion gewonnen habe, oder die Religion zu einer Rechtsbildung und -anstalt geworden sei; weist doch von dem Jupiter Kapitolinus der Durchblick durch die Jahrhunderte auf den Cäsarenkultus, in dem die Selbstvergötterung der Volksordnung, der rechtlichen res publica, zur offenen Erklärung gedieh. Immerhin hatten die mores des alten Rom einen erheblichen Schwergehalt echt sittlicher Ordnung, an dem das sittliche Bewußtsein nur Gefallen und Kräftigung finden konnte; immerhin vermögen wir noch heute das echt römische aliquid religioni habere nicht treffender zu übersetzen als: sich aus etwas ein Gewissen machen. Eben der von Rom durch die gelehrte Welt forterbende Name, in dem alle Aeußerungen der Beziehung auf göttliches zusammengefaßt werden, eben religio deutet auf den Pflichtzug in dem frommen Bewußtsein des Römers, welcher die Art der Gesetzlichkeit im guten und im bedenklichen Sinne des Wortes an sich trug.[2]) Die Vortheile, welche eine Staatsreligion für den

1) Pfleiderer die Religion 2. B. 1869 S. 162.

2) In etwas kühner Zusammenfassung sagt Löber d. innere Leben 1867

Staat hat, gingen mit den unausbleiblich sich stetig vergrößernden Nachtheilen Hand in Hand, welche sie für die Religion, zumal für die Religiosität, und damit auch unvermeidlich für die Sittlichkeit in ihrem Heiligthume, in ihrer innersten Lebenskraft nach sich zieht. Inzwischen fielen hier religiöses und sittlich-politisches Bewußtsein für lange Zeit nicht auseinander. Mochte man über die religiösen Formen spotten, die edleren Römer waren noch bis in die Zeiten des Verfalles hinein mit der öffentlichen Religion in dem unbedingten Kultus der ewigen Stadt eins und konnten darum jenes Misverhältniß tragen, in welchem ihre Weltanschauung zur cerimoniellen Uebung und deren ursprünglichem Sinne stund. Mit dieser Verehrung war aber ein festes Ideal, das des römischen Bürgers, gegeben, welches, leichten Abwandelungen unterworfen, zugleich mit dem durch das fatum verbürgten Bestand und Gedeihen des Staates dauerte und dem sittlichen denken einen unwandelbaren Inhalt und Anhalt bot. Das volksthümliche Ideal des Römers war mithin weniger hinfällig, es war auch weniger schwer zu verwirklichen, als das des Griechen. Die Religion besteht ja in der Gesetzlichkeit, hinter der etwa der Geist der Vaterlandsliebe, — das ist bei dem römischen Bürger, dem Mitherrscher des orbis, der Zug der erweiterten Selbstliebe — stehen soll; im übrigen sind fas und nefas, ius und iniuria leicht zu unterscheiden, denn sie sind in öffentliche Satzungen gefaßt; in diese Satzungen aber ist eine vielfach edle Erbweisheit mit dem fortschreitenden denken des Volkes verwoben. Als im Verlaufe der Geschichte das verderben einriß, war es nicht schwer die censura zu üben; denn es ist hier nicht eine aus dem Volke selbst geborene Bewegung wie in Hellas, welche aus innerstem Antriebe die Ueberlieferung erschüttert; man kann es mit Händen greifen, daß es ein Abfall zum fremden, zum Hellenenthum, ist; man kann mit Fingern auf die weisen, welche den civis bonus an die ausländische Verderbniß preisgegeben haben. Dieses volksthümliche klar ausgeprägte Ideal, wie es der Neigung zur gestaltenden Bewältigung des öffentlichen Lebens entstammte, kam der Thatkraft anregend entgegen; mit ihm brachten die Römer dem inhaltsleeren Idealismus der stoischen Ethik eine Mitgift

S. 55: „Das beherrschende Princip des römischen Volksthumes war die höhere Menschennatur, das Gewissen; selbst die Götter waren den Römern gleichsam personificirte Forderungen des Gewissens und als Verkörperung desselben galt ihnen die Sitte und das staatliche Gemeinwesen."

zu, welche es erklärt, daß hier eine dauernde und an edlen Söhnen fruchtbare Ehe geschlossen wurde. Wie die Hervorhebung des Gesetzes in der Ethik den Juristen anmuthen mußte; wie der weltherrschende Universalismus einen Schauplatz für das allgemeine Menschenthum des Philosophen zu erschließen, der orbis sich zu dem Staaten umschließenden Staate zu gestalten schien, so gab der civis Romanus, in gesetzestreuer Vaterlandsliebe vollendet, dem Schattenbilde des selbstgewissen weisen Fleisch und Blut und zugleich ein tragendes Knochengerüste, während jener ideale Zug zu einer sich selbst beherrschenden Selbständigkeit eben jenem Bürgersinne einen neuen Schwung lieh, als die überlieferte Naturkraft unter der allgemein einbrechenden Zerrüttung des Rechtssinnes dahinschwand. Deshalb hat die stoische Schule rücksichtlich ihrer ursprünglichen Abzielung auf wirksame Lebensgestaltung ihre Blüthezeit unter den Römern, in den letzten Zeiten der Republik gehabt und darüber hinaus Männer gebildet, denen aufrichtige Anerkennung gebührt; darum faßt der weltbeherrschende Stoiker die Beweggründe für sein handeln in seinen Selbstgesprächen wohl zusammen: handele ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄῤῥην. [1]) Wenn diese lebendige Erfüllung der Umrisse dem Ideale des stoischen weisen Anziehungskraft verlieh, so wurde es dadurch doch auch aus seiner Höhe herabgerückt und seine Verwirklichung lag nicht mehr über Menschenkräfte hinaus; selbst bei dem eben erwähnten Mark Aurel begegnet, trotz ernster Selbstprüfung, eine selbstgewisse Vorhaltung der eigenen Tugend. In älterer Zeit hat es an der Selbstbespiegelung nicht gefehlt, deren Redseligkeit aus dem Munde des Cicero ein Lächeln abnöthigt. Es war doch ein Grundtrieb des Stoicismus, daß er wirken, daß er die stolze Selbständigkeit und die Uebereinstimmung mit dem Gesetze der eigenen Natur zur Darstellung bringen wollte; mußte er in der Folgerichtigkeit seines Idealismus darauf verzichten, so ist es erklärlich genug, daß er, diesen Verzicht für die philosophische Verhandlung im Vorbehalte, in der Ausübung seiner angewandten Sittenlehre an der Gesetzlichkeit des bonus civis ein willkommenes Gebiet fand, um jenen Zug zur Geltung zu bringen. Denn in diesem Kreise läßt sich, unter der sich gern einstellenden Trennung des Staatsmannes und des

1) Brandis 3, 2 S. 646. Uhlhorn S. 218 f. Die befruchtende Einwirkung der römischen Bürgertugend auf die stoische Lehre erkennt Zeller an 3, 1 S. 276 f., indem er hervorhebt, daß diese für sich dem unfruchtbaren Kosmopolitismus zuneige.

Menschen und bei dem ineinanderfallen des öffentlichen Wohles, wie es sich dem einzelnen darstellt, mit dem selbstgewählten Lebenszwecke, eine gewisse Vollendung erreichen, deren der Pharisäismus aller überwiegend politisch gerichteten Zeiten, Völker und Kreise mit unverhohlenem und ungescholtenem Behagen zu genießen pflegt.

Daß die allmähliche Prägung des Gewissensbegriffes überhaupt mit dem juridischen denken der Römer zusammengehangen hat, davon hat die Untersuchung der Redewendungen überführt (S. 55 f. 72 f.). Die letzte Erörterung bietet dazu weiter die Verständigung darüber, warum gerade bei den Römern, und zumal bei den stoisch angehauchten die conscientia bona reichlichere Erwähnung findet. Inzwischen war es nicht allein jene Wahlverwandtschaft durch die Gesetzlichkeit, was den Römern eine nach ihrem Geschmacke umwandelnde Aneignung des Stoicismus empfahl. Schon zu Ciceros Zeit konnte ein irgend edler gearteter Mann die öffentliche Meinung seiner Vaterstadt nicht mehr als den berufenen Richter über seinen Werth anerkennen; wie im Entschlusse so in der Beurtheilung seines verhaltens galt es: selbst ist der Mann; virtus et honos fanden kein billiges forum auf dem forum Romanum und so erklärt sich wohl der, für einen Römer gewiß nicht schmerzlose, Rückzug auf die stoische Selbstgenugsamkeit: nullum theatrum virtuti conscientia maius. Man versteht dann aber auch, was es dem in seinen eigenen Augen als civis bonus geltenden, einst mit dem Titel pater patriae geehrten Manne sein mußte, wenn er schreiben konnte: praeclara .... conscientia comite proficiscar, als er dem Gegner wich.[1]) — In solcher Schule lernten auch die griechisch schreibenden Männer das lobende Bewußtsein betonen.

Die Vorherrschaft kommt jedoch auch bei den lateinischen Schriftstellern der Berufung auf das anklagende Gewissen zu; wie hätte auch der Anwalt auf diese Instanz verzichten mögen! Es ist das Rechtsvolk, das sich das Sprichwort geprägt: conscientia mille testes, und der Lehrer in der Beredtsamkeit vor Gericht, welcher es der Nachwelt aufbehalten hat.[2]) Allein nicht nur in der Kunst der Rechtsübung verstand sich der römische Anwalt darauf, es diente auch einer Anwaltschaft von tieferer Bedeutung. Wenn die Satire ihre scharfe Geisel

1) Cic. Tusc. 2, 26, 64. Vgl. hiefür die Zusammenstellung oben erörterter Stellen dess. Vf's bei Jahnel p. 42. ad Att. 10, 4, 5. — S. ob. S. 66. 59.

2) Quinctiliani instit. orator. 5, 11 §. 41.

über die Laster schwang, welche unaufhaltsam die alte gute Sitte auflösten, so wußte sie mit einer Kraft und Wahrheit die vergeltende Seelenqual zu malen, welcher alle folgenden Jahrhunderte hindurch der Eindruck nie gefehlt hat. Neben die Dichter tritt der Geschichtschreiber; der Weltlenkung der Götter trauend, schildert Tacitus doch gerne den Vollzug der Gerechtigkeit, welchem die Verbrecher schon hier im eigenen inneren verfallen; neben seine Schilderung des Tiber stellt Sueton die des Nero.[1] Es ist, als stünde die alte Römertugend auf und legte den Finger auf das Zeugniß für ihre bleibende Giltigkeit wider das abgefallene Geschlecht. Befremdlich nimmt sich in diesem Chore von Vertretern der Gewissensmacht ein Epikureer aus. Es ist allerdings nur ganz gelegentlich, bei der Bemühung alle Furcht vor dem Tode zu beseitigen, daß Lukretius darauf kommt; in der Ausführung des Thema (3, 976 Teubn. 1852) quaecunque Acherunte profundo prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis folgt v. 1016 auch die Erinnerung an die mens sibi, conscia factis, praemetuens; die jenseitigen Strafen, in deren Annahme sich der Glaube an die vergeltende Vorsehung wider den gegentheiligen Schein der Wirklichkeit zu behaupten gesucht hatte, werden in die Angst des Schuldbewußtseins umgedeutet, deren grelles Licht die Schreckensgestalten in der Einbildung hervorzaubert; — gewiß ein ebenso richtiger Griff, als die gleichartige Umdeutung der Furien. Wenn der Dichter schließt: hic Acherusia sit stultorum denique vita, so wird dieses doch nur von der Furcht vor einer gesteigerten Fortsetzung der Qual im jenseits gelten sollen. Denn die Schilderung v. 1009—20 zeigt einen so treffenden Scharfblick, wenn sie die Ahnung eines jenseits als den Widerschein des Bewußtseins davon andeutet, daß diese Geistesqualen in sich unendlich sind — doch weil ihr verwerfendes Urtheil eben unbedingt und unaufhebbar ist; — sie hat so viel Lebenswärme, daß man sich schwer überreden kann, der Dichter habe jene inneren Erlebnisse kurzweg zu den Ungethümen des Aberglaubens gezählt, denen sein philosophischer Heros den Garaus zu machen gekommen ist. Freilich passen solche Qualen nicht zu der heiteren Gleichmüthigkeit des Epikureers, der höchstens einen Irrthum bedauern darf, und darum will es bedünken, bei diesem düsteren Gemälde habe nicht der eudämo-

1) Die bekannten Stellen aus Juvenal, sowie den Beleg für die letzte Angabe bei R. Hofmann a. a. O. S. 23. Für Tacitus vgl. die wohl mit wenig Mühe zu vermehrenden Anführungen S. 56. 60.

nistische Philosoph, sondern der Römer den Pinsel geführt, und so habe es eine erschreckendere Naturwahrheit bekommen, als beabsichtigt war, und von der Hand des griechischen Meisters geschehen wäre.[1]) Konnte mithin selbst der epikureische Römer nicht den Schleier über diese dunkele Tiefe des Bewußtseins decken, wie verwachsen muß die Sage von ihr mit dem Schatze der Lebensanschauungen seines Volkes gewesen sein! Darf man in jenen Zeiten, deren zwischen Thierheit und Wahnwitz hin und her schwankende Lasterhaftigkeit die Zeitgenossen strafend oder unwillkürlich bezeugen, wohl von einem Kampfe des sittlichen Bewußtseins um Leben und Tod reden, so versteht es sich, wenn in den erwähnten Schilderungen und Berufungen auf das Gewissen nicht mehr in Sonderheit von römischer Sitte oder philosophischer Sittlichkeit die Frage ist, sondern ganz allgemein von der untrüglichen Beurtheilung der Gesinnung,[2]) von dem unausweichlichen Schuldbewußtsein,[3]) endlich von der Verwerfung solcher Unthaten, die zu allen Zeiten nur völlige Stumpfheit gleichgiltig lassen, nur eine abgefeimte Sophistik zu rechtfertigen gewagt hat. Kurz es heben sich die allgemeinsten Umrisse eines Gesetzes sittlicher Natur heraus, da die farbigen Züge des volksthümlichen Ideals verblassen.

Sieht man von hier aus auf die Darlegung (S. 67 f.) der Art hinüber, wie Seneka in seinen philosophischen Erbauungsschriften — so darf man sie ja wohl heißen — auf das Gewissen zurückzugreifen pflegt, um seiner Ermahnung Nachdruck zu geben, so begegnet man keinem Zuge, der nach den obigen Auseinandersetzungen sich für einen stoischen Römer nicht von selbst verstünde. Daher könnte er die Aufmerksamkeit nicht in besonderem Maaße auf sich ziehen, böte eben jenes Zusammentreffen zwischen philosophischer Schule und Volksauffassung nicht die beste Gelegenheit, die Frage zum Austrage zu bringen, in welches Verhältniß sich das Gewissen bei seinem auftreten auf der Bühne des Bewußtseins zu einer inneren selbständigen Gesetzgebung setzt. Von einer solchen dürfte sich indeß bei den alten schwerlich eine Spur selbst in dieser späteren Zeit finden. War die Zuversicht des Intellektualismus

---

1) Brandis 3, 2 S. 46 vgl. 495 f. bemerkt diese auffallende Erscheinung; ich meine, man kann sie mit noch größerer Bestimmtheit als eine Eigenthümlichkeit des Lukr. ansehen, die ihn von seiner Schule abhebt.

2) der sola voluntas, Juvenal. sat. 13 v. 208.

3) se iudice nemo nocens absolvitur, ib. v. 2. 3.

erschüttert, weil man angefangen hatte, seine Schulmeinungen zu vergleichen, so konnte namentlich bei einem Volke, dem die Frage wozu? allezeit näher lag als die andere warum? der Streit über die sittliche Wahrheit und die daraus folgende Unsicherheit keinen Beifall finden; deshalb ist Cicero bei allem sonstigen schwanken durchaus entschlossen, sich die Grundlagen derselben nicht untergraben zu lassen, und zieht sich darum auf die Geschichte [1]) und auf die innere Erfahrung, die z. B. in den Kindern sich kundbar machende sittliche Natur, zurück.[2]) Forscht man aber nach, woher ihm denn eigentlich diese Zuversicht stammen möge, ob er etwa wirklich eine innere Offenbarung der sittlichen Grundsätze lehre, so führen seine Aeußerungen doch darauf nicht mit zweifelloser Deutlichkeit; vielmehr scheint er hier denselben Gang zu nehmen, wie bei seinem bekannten Beweise für das dasein der Gottheit e consensu gentium; er stützt sich auf die unausbleibliche Zustimmung zu der sittlichen Wahrheit. Da seine einschlagenden Gedankengänge von der Prüfung der Schulmeinungen anheben, bedarf er nur eines Maaßstabes zur entscheidenden Wahl, nicht ein erzeugendes, eigentlich gesetzgebendes Bewußtsein.[3]) Freilich kann auch dann die Unbefangenheit auffallen, mit der er sich auf diese Anlage beruft, deren Verdunkelung er doch selbst wieder zugibt;[4]) sie läßt sich, will mir scheinen, eben nur aus dem unumstößlichen vertrauen des Römers zu dem überlieferten Ideale des bonus civis erklären;[5]) er geht nicht auf die Entdeckung einer neuen besseren Sittlichkeit aus, sondern er durchmustert die Philosophie, um sich aus ihr anzueignen, was der römischen Art zupaßt. Damit stimmt nach dem obigen seine, man kann wohl sagen, schwache Vorliebe für die stolze Tugend der Stoa überein, die sich doch mit seinem sonstigen philosophiren nicht wohl reimt; darum übersetzt er die griechische Philosophie nicht bloß wörtlich in das lateinische, sondern er setzt sie auch dem Sinne nach in das römische um, wenn er —

1) wenn er u. a. den Epikureern vorhält, was man noch heute unseren Naturfanatikern vorhalten darf: in vestris disputationibus historia muta est, de fin. 2, 21, 67.

2) de fin. 5, 22, 61.

3) Zeller a. a. O. 3, 1 S. 583 f.

4) de legib. 1, 11. 12, 31—34. Tusc. 3, 1, 2.

5) vgl. z. B. die Grundlegung seiner Rechtsphilosophie im Eingange der Schrift de legibus.

wie bemerkt worden[1]) — *καλόν* mit honestum wiedergibt und damit an Stelle der Kalokagathie virtus et honos setzt, — die auf Anerkennung Anspruch erhebende Mannhaftigkeit. Wo noch eine so völlig ungebrochene Bindung an die allgemeine Anschauung vorhanden ist, kann man ja wohl jeden auffordern, sich darauf zu besinnen, ob nicht der innere Sinn, die Regung der Schaam, das unbefangene Behaben der unmündigen und dergl., ihr Zeugniß gebe, ohne sich gedrängt zu finden, diesen Sinn zum Orakel zu erheben. Erst wenn diese thatsächliche Voraussetzung fortfällt, dann bekommt jene Berufung etwas gespanntes und gereiztes; das wird später näher zu betrachten sein und hier nur erwähnt, um die Art des Cicero durch das Widerspiel in deutlicheres Licht zu setzen. Mit wie raschem Schritte diese Ungebrochenheit römischen Sinnes von Cicero bis auf Seneka der Auflösung entgegen gegangen war, läßt sich an der leidenschaftlichen und doch bedingten Bewunderung ermessen, mit der dieser stoische Philosoph an Cato hängt, dem „letzten Römer", der als handelnder weiser das stoische Ideal in seiner Bürgertugend am vollkommensten verwirklicht hatte.[2]) Bei Seneka fehlt einer solchen zutraulichen Berufung auf das gemeine Urtheil die Berechtigung, und er muß daher nach anderen Stützen greifen; hat er sie in der deutlichen und zugleich unausweichlich verpflichtenden Stimme jenes spiritus sacer intra nos sedens gefunden, der uns consilia erecta et magnifica gibt, uns beobachtet und, wie er von uns behandelt wird, so uns wieder behandelt?[3]) Mit nichten; in der Lehre von der Erkenntniß weicht er nicht von seiner Schule ab; und wenn er mit ihr die recta ratio als Anfang und Ende aller Tugend und Seligkeit des Menschen preist, so liegt es ihm ferne, daß dieselbe auf anderem Wege gewonnen werden könne als auf dem der Philosophie.[4]) Wird es ihm dann schwer, hier nach Pyrrho mit der ganzen Selbstgewißheit der ältesten Meister seiner Schule einherzutreten, so wird er wortreich in Anpreisung eines philosophischen Eklekticismus.[5]) Jenen Grundzug der alten Philosophie, demgemäß ihr das denken des allgemeinen das wahrhaft vernünftige und menschliche, diese Denkthätigkeit eben die Natur

---

1) Zeller a. a. O. S. 590 nach Ritter.
2) ep. 95, 69 f. d. const. sap. 1, 3. 21 f. 7, 1. — cf. ep. 14, 12 f.
3) ep. 41.
4) Brandis 3, 2 S. 577. 582 f.
5) Vgl. die Sammlung von Stellen a. a. O. S. 582 A. 263.

der Seele ist, hat er aus derselben zu früh eingesogen und zu fest in sein sinnen und arbeiten verwoben, als daß er nicht in jenem denken die wahre Selbstbezeugung des höheren Theiles unseres Wesens sehen sollte, den er entschiedener von dem niederen trennt, als seine Vorgänger. Darum, wenn er jenen Dämon aufruft, thut er das nicht, um von ihm Wahrsprüche über das zu vernehmen, was dem weisen obliegt, sondern nur, um von ihm den Antrieb zu einem sittlichen Schwung überhaupt abzuleiten, vornehmlich aber bei ihm die Rückwirkung des naturwidrigen und naturgemäßen verhaltens zu erfahren, durch ihn den gerechten Lohn, sei es die schmerzendste innere Zerrissenheit oder den Seelenfrieden als höchstes Gut zu empfangen.[1] Mitten in dem tief empfundenen Elende seiner Zeit, zu dem er die befleckende und fortreißende Macht des schlechten in erster Reihe zählt, die innere Freiheit und Selbständigkeit des Menschen zu sichern, ist ihm ein ernstliches Anliegen, und eben deshalb erhebt er den Gerichtshof des sittlichen Bewußtseins zum Tempel der Gottheit; der Mensch hat nichts zu fürchten und zu hoffen und braucht nichts zu fürchten und zu hoffen als sein böses, sein gutes Gewissen; daher wird dessen fesselnde oder beseligende Gewalt mit Vorliebe geschildert. In diesem Urtheile sieht er also, mit einem uns geläufigen Ausdrucke zu reden, eine Offenbarung; doch nicht etwa eine solche, die jenseit des Menschen ihren Ursprung hätte. Vielmehr gewinnt bei ihm die, wie wir wissen, aus altgriechischer Anschauung stammende Lehre von einem göttlichen Theile der Seele nur etwas mehr Farbe als bei seinen Vorgängern, einmal weil er, unter dem tiefen Eindrucke von der Macht des bösen über den Menschen, den von der Stoa eigentlich geleugneten Dualismus erneuert,[2] und sodann weil er die Aeußerungen jenes Seelentheiles mit dem Auge des Römers betrachtet. Denn bei diesem klang die Anspielung auf den jedem eignenden Genius voller wieder, sofern er gewohnt war, alle Lebensordnung von dem weihenden walten eines numen umgeben zu denken; hatte ein solches ihn saugen, essen und trinken, wachsen, stehen und gehen, reden und zählen gelehrt,[3] — und man weiß, wie gerade solche schwebende Vorstellungen aus der tiefen Wurzel des trotz alles selbstgewissen meinens

1) vgl. oben S. 70 f.

2) Zeller a. a. O. S. 631 f.

3) **Rumina, Potina, Educa, Ossipago, Statanus, Abeona et Adeona, Fabulinus, Locutius, Numeria etc.** Pfleiderer D. Relig. 2. S. 168.

und redens immer wieder geweckten und gestärkten Abhängigkeitsgefühles Nahrung saugen und in der geheimen Kammer des Herzens neben der Aufklärung wuchernd fortleben — wie sollte es ihn befremden, in dem tadelnden und lobenden Urtheile über sein verhalten die Stimme eines solchen zu vernehmen? Legten ihm doch die Väter hundertstimmig Zeugniß dafür ab, wie untrennbar mit unserem Herzen verwachsen und darum unausweichlich, zugleich aber wie unbestechlich, mithin unabhängig dieselbe erfahren worden sei. Der stoische Philosoph war nun in der glücklichen Lage, diesen Eindrücken gerecht werden zu können, ohne doch über die Selbsterfahrung hinauszugreifen. Für ihn war ja diese Stimme eben die Selbstoffenbarung unserer höheren Natur, und mit dieser allein hat der Mensch es zu thun.[1]) Ihre Vorschrift wird auf dem Wege philosophischer Forschung erkannt; sie ist das allgemein gil- tige Gesetz; und wenn eine gewisse Unsicherheit hier mit unterläuft, so tröstet man sich mit dem Loose, das dem doppelseitigen, zum fortschrei- ten bestimmten Wesen beschieden ist. Ihr Urtheil dagegen kann sie um so gewisser mit untrüglicher Klarheit abgeben, als es ja beim handeln weniger auf den Erfolg und die richtige Einsicht, als auf die gute Ab- sicht ankommt, die dem Zeugen der inneren Vorgänge nicht verhüllt werden kann. Hier wird der Grund angedeutet sein, aus dem es sich erklärt, wie dem Denker der naheliegende Rückschluß von jenem unmit- telbar kund werdenden Urtheile auf eine dem ähnliche innere Gesetz- gebung durchaus jenseit des Gesichtskreises bleibt. Nicht minder eine andere Brücke, die zu einer Erweiterung des überlieferten Begriffes von conscientia hätte führen mögen. Je mehr der einzelne weise auf sich selbst gestellt wird, um so dringender scheint er eines Vermögens zu bedürfen, das ihm seine eigenthümliche jeweilige Pflicht bezeugt; es scheint bei diesen in ihren verurtheilenden Klagen sich von ihrer Gegen- wart lossagenden weisen der Gedanke an eine Selbständigkeit durch- brechen zu müssen nicht nur gegenüber den Dingen und Verhältnissen, der ganzen Umgebung als dem nicht-ich, sondern auch gegenüber der menschlichen Gemeinschaft, wie sie auch gedacht werde und in welcher

1) Dieser „subjektivistische Immanenzstandpunkt" spricht sich am klarsten ep. 41 aus; vgl. ep. 110, in deren Eingang der Anschluß an die Ueberlieferung (maiores nostri, qui crediderunt, Stoici fuere. singulis enim et genium et Junonem dederunt) und zugleich die philosophische Fassung hervortritt (deos omnes . . habet placatos et faventes, quisquis sibi se propitiavit). Weiteres bei Zeller a. a. O. 297f. 631f. 648f.

Lebensform sie sich darstelle. Auch das indeß war unmöglich, ohne daß die Bewußtseinsschranken durchbrochen wurden, welche den alten gesteckt sind. Die Stoa setzt nur an die Stelle des lebendigen vaterländischen Gesetzes das Gesetz der Welt; die Menschen sind ihr bloß Exemplare und sollen nichts werden als Exemplare nach dem Schnitt des stoischen weisen; daß sie dazu keiner besonderen Ausrüstung angedeuteter Art bedürfen, erhellt aus den früheren Erörterungen. Und wie für die ältere Stoa „das Recht des einzelnen, seiner Eigenthümlichkeit gemäß zu handeln und sich zu entwickeln, so gut wie gar nicht vorhanden war,“ [1]) so bleibt es weit über Seneka hinaus. Als das Cäsarenthum zu einer weisen Tyrannis geworden war, als wohlmeinender Verstand die Vorsehung des Weltkreises spielte, als endlich die stoische Philosophie selbst den Thron bestieg, war eine Unbotmäßigkeit gegen den Staat ein unverzeihliches Verbrechen; „von dem Gewissen des einzelnen und was das fordert, hat der Kaiser keine Ahnung“. [2]) Auch hier in der Anschauung Mark Aurels noch paßte das auf leere Allgemeinheiten auslaufende denken der Stoa mit dem als Gespenst umgehenden Römerthum trefflich zusammen. Es darf gleich hier bei der Erwähnung jenes edlen Mannes, in dessen walten die letzten Nachwirkungen der höchsten heidnischen Gebilde, der griechischen Philosophie und der römischen Bürgertugend und Staatskunst, vereint feindlich auf das Christenthum stießen, der Finger darauf gelegt werden, daß Gewissensfreiheit in dem uns geläufigen Sinne nicht eine Entdeckung philosophischen nachdenkens, sondern ein blutig errungener Erwerb der Glaubensüberzeugung gewesen, daß sie nicht als Lehre, sondern als That in die Geschichte eingetreten ist.

Wirklich also nirgend ein Anzeichen, daß man auf dem Wege war, durch den Rückgang auf das unmittelbare Bewußtsein den Intellektualismus wirksam zu durchbrechen, und dabei an die Erfahrung von dem urtheilenden sittlichen Bewußtsein anzuknüpfen. Ja, die Spur von diesem verliert sich sogar. Selbstverständlich ist das nicht so gemeint, als ob die hervorragenden Vertreter der Stoa nach Seneka, der Einsiedler Epiktet und der Weltherr Mark Aurel, sich der Zucht des Gewissens entzogen hätten; im Gegentheile sind sie in besonderem Maaße gewissenhaft auch in dem Sinne, daß sie des Bedürfnisses kein

1) Zeller a. a. O. S. 339.

2) Uhlhorn a. a. O. S. 221, vgl. die ganze belehrende Schilderung des Mark Aurel.



Hehl haben, das schlechte im eigenen inneren zu überwinden. Um so auffallender muß es sein, daß uns bei ihnen die feste Ausdrucksweise, wie sie ihnen doch auch im griechischen Sprachgebrauche schon entgegenkam, nirgends begegnet. Mir scheint das Erbübel des Intellektualismus sammt dem anthropologischen Dualismus, von dem jener unabtrennlich ist, die Erklärung zu bieten. Seneka hat eine Erkenntniß von der Allgemeinheit der Sünde und von der Schwäche der sittlichen Anlage im Menschen, die der christlichen Sagendichtung, von der ältesten bis zur neuesten (tübingischen), Anlaß geboten hat, ihn mit Paulus zusammenzustellen; aber er unterscheidet sich wurzelhaft von dem Apostel, wo er sich über den Ursprung, den Sitz und die Heilbarkeit des Uebels äußert. Ist nehmlich der Gott in den Leib eingekehrt, so ist damit die unverderbliche Güte menschlichen Wesens im Grunde verbürgt; so wird denn der gute Wille vorausgesetzt und nichts anderes für erforderlich erachtet, als daß man Fleiß und Gedeihen in philosophischer Bildung anwende und erziele; dem entsprechend wird jene Last von Elend in der Menschenwelt lediglich aus irrigen Meinungen und ungeregelter Sinnlichkeit abgeleitet. Wenn ihm trotzdem die Thatsache bestehen bleibt, daß wir ohne Aussicht auf Besserung des Standes der Dinge als böse unter bösen leben, so genügt ihm zur Erklärung der Hinweis auf das böse Beispiel und den fortreißenden Einfluß der Mehrheit. Die Frage aber, wie sich bei den erwähnten Annahmen diese Mehrheit der bösen erklären lasse, beantwortet er nicht, und zieht sich für seinen stoischen Glauben an die gleiche Menschenwürde lediglich darauf zurück, daß die Auswahl für die Ausstattung mit der sittlichen Gesinnung sich nicht nach den durch die Geschichte entwickelten Ständen vollziehe.[1]) Dergestalt

1) animus .. rectus bonus magnus. quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem? hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum quam in servum potest cadere, ep. 31, 11. — quid est quod ratio exigat? rem facillimam: secundum naturam suam vivere. sed hanc difficilem facit communis insania; in vitia alter alterum trudimus, ep. 41, 9. non, ut quibusdam visum est, arduum in virtutes et asperum iter est etc., de ira 2, 13. — trahunt in pravum parentes, trahunt servi .. erras, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt .. nulli nos vitio natura conciliat; illa integros et liberos genuit, ep. 94, 54 f. Ueber die Macht, welche dem bösen Beispiel der Mehrheit innewohnt, vgl. vit. beat. 1, 4. 5. ep. 123, 6 f. Deren Betonung belegt, daß nach ihm eben das böse Beispiel zu der mit so lebhaften Farben geschilderten Gleichheit im bösen, zu dem mali omnes sumus et fuimus et futuri sumus, ben. 1, 10, 3, führt; diesen Zusammenhang

behauptet er die Zuversicht dazu, daß der Entschluß, zu welchem das Urbild des weisen entflammen kann, mit der aufgeklärten Vernunft ausreiche, einen jeden jenem Ziele wenigstens nahe zu bringen. Nicht anders urtheilen und lehren die genannten Genossen seiner Richtung. Während Epiktet gewiß in aufrichtiger Aeußerung seiner Gemüthsstimmung als Mystagoge auftritt, die müßige logische Kunst verwirft und die Reue als die wahre Pforte der Philosophie bezeichnet, bleibt er doch in dem ererbten Intellektualismus befangen, weiß von keiner anderen giltigen Gesetzgebung für das sittliche verhalten als der sorgfältig auszubildenden klaren Einsicht, zweifelt nicht an dem Vermögen, das erkannte gute zu üben, und findet eben deshalb bei der betrübenden Umschau unter den wirklichen Menschen für seinen Idealismus nur eine Rechtfertigung, den Rückfall in den sittlichen Aristokratismus, der sich neben stoischen Reden vom allgemeinen Menschenthume ebenso seltsam ausnimmt, als sein Ausdruck die Spuren der Verzweiflung an dem eigenen Grundsatze zeigt. Auch der Kaiser ist entschlossener Rationalist, und der Kraft zur Tugend ist er sich so gewiß, daß er eben nur der Selbstermunterung zur Durchführung seines Ideales bedarf, und sich ohne den leisesten Nachgeschmack von Reue die einzelnen Proben davon selbstzufrieden vorführt.[1]) Jener Ton in der philosophischen Ermahnung,

---

gibt jenes Wort von dem commune vitium zu bedenken: mali inter malos vivimus . . ille iam mihi nocuit, ego illi nondum . sed iam aliquem fortasse laesisti; sed laedes, de ira 3, 26, 3 f.

1) Ueber Epiktet vgl. Zeller 3, 2 S. 203. Brandis 3, 2 S. 606 f., bes. aber S. 609; die Anlage zur Freiheit wird ohne weiteres vorausgesetzt, dabei aber für ihre Wirklichkeit die Bildung gefordert, und dann bricht das Bekenntniß hervor, Anm. 33: *ἵνα μοι δότε, ἵνα ἴδω τοῦτον, ὃν ἐκ πολλοῦ χρόνου ζητῶ, τὸν ταῖς ἀληθείαις εὐγενῆ καὶ εὐφυᾶ.* — und doch handelt es sich ja immer nur um die Ableitung der sittlichen Wahrheiten aus den *ἔμφυτοι ἔννοιαι* oder *προλήψεις*. Vgl. auch die Anführung, Delitzsch Syst. d. chr. Apol. 1869 S. 166 „zeigt mir einen Stoiker! bei den Göttern! ich wünsche einen zu sehen. Aber ihr seid nicht im Stande mir einen ausgeprägten zu zeigen — so zeigt mir doch einen, der in der Präge liegt, der dem was der Stoiker sein soll sich nähert. Thut mir die Wohlthat, enthaltet nicht einem alten Manne ein Schauspiel vor, welches ich bis jetzt nicht gesehen habe“ Diss. 2, 19. Nach den Ausführungen von der sittlich-logischen Bearbeitung der *ἔννοιαι* versteht es sich übrigens von selbst, daß der Intellektualismus fortherrscht, nur auf seine einfachere Gestalt wie bei Sokrates zurückgeführt Zeller 3, 1 S. 669 f. Ueber Mark Aurel, Brandis S. 640 f. Uhlhorn a. a. O. Vgl. das Wort *σαυτῷ βοήθει, εἴ τί σοι μέλει σεαυτοῦ* — nehmlich durch philosophische Selbstbildung, Zeller 3, 2 S. 203 A. 2.

der bei Seneka so oft und nachdrücklich angeschlagen wird, der schreckende Hinweis auf den Ernst der Gewissensanklage, ist bei Epiktet verklungen. Deshalb, so dünkt mich, weil er dem Stoiker eigentlich fremd ist. Es besteht ein durchschneidender Widerspruch zwischen der Anklage des Gewissens und der Annahme, daß der Anlaß derselben nicht Sache des wollens, sondern nur Folge des Irrthumes und einer von der Bindung an die Sinnlichkeit nicht trennbaren und darum entschuldigenden Schwäche sei. Jene Zugeständnisse über die eigene Schlechtigkeit, jene fortgehende Selbstbeurtheilung und Selbstbeachtung setzt den guten Willen des Stoikers voraus, der sich selbst zu heilen beabsichtigt und den zu beseitigenden Schaden immer noch als ein ἀκούσιον betrachtet, an dessen Beseitigung durch Einsicht und Aufmerksamkeit es nicht fehlen kann. Diese eigenkräftige Richtung bedingt dann bei ihm ein befriedigendes Urtheil über sich selbst als einen fortschreitenden, muß mithin seinen Ausdruck im guten Gewissen finden; das böse Gewissen mit seinen Qualen bleibt darum für den boshaften aufgehoben, für den, welcher den Weg der Tugend verschmäht und per contumaciam sich dem Zuge zum niederen ergibt.[1]) Mit dergleichen hat es der predigende Anachoret und vollends der stolze Kaiser im Selbstgespräche mit seinem Tugendsinne nicht zu thun; was soll ihnen also jenes unwillkürliche Eingeständniß der schlechten Menge, daß sie schlecht ist? Sie mag mit ihrer Strafe dahinfahren. Man kann dem ernsten Wegweiser im inneren, der auf den Quell des bösen weist, nicht folgen, wenn man nicht gesonnen oder im Stande ist, dem Räthsel der verurtheilenden Selbstzurechnung ins Antlitz zu schauen; und um so leichter schlägt man jenen Abweg ein, als es ja mit der Erfahrung übereinstimmt, daß jenes Urtheil eben die Gesinnung betrifft; keine Scheintugend besteht vor ihm; soll denn eine nicht mit Bewußtsein, eine in widerwilliger Ohnmacht begangene Verfehlung von ihm angerechnet werden? Dem schwachen guten Willen kann nicht eine strafende Vergeltung, nur eine fördernde Erziehung begegnen. Je mehr die sittlich-religiöse erbauliche Betrachtung sich in die gute Gesellschaft philosophischer Anachoreten zurückzieht, um so mehr wirken solche Gedankengänge auf sie ein. Der Dämon

---

1) So weist Seneka dem Schwelger Pakuvius als durchschlagende Charakteristik seines unbedenklich geführten Lasterlebens die conscientia mala, den Philosophen die bona zu; — jener hat mit der Tugend gebrochen, diese, die strebenden, sind von jeder Anwandelung des Schuldbewußtseins frei; ep. 12. oben S. 69.

hat im Herzen Wohnung genommen; die Selbstachtung ist zum religiösen Kult geworden, die im stoischen Philosophen waltende sittlich-nachdenkende Richtung ist die Offenbarung des Theiles der Gottheit in ihm; nur noch die Behaftung mit dem Fleische unterscheidet ihn von den Göttern und scheidet ihn von ihrer Seligkeit; so ist es denn religiöse Pflicht, an die eigene Tugend zu glauben. Im täglichen Umgange tritt dieser Dämon im Herzen unter das Licht des Verstandes, der klar sehen will und muß; und darum läßt sein Prophet, die Philosophie, jenes Geheimniß nicht stehen, welchem die dichtende fromme Selbsterkenntniß der Väter und ihre gottesfürchtige Dichtung in der Gestalt der Eumeniden einen so erschütternd wahren Ausdruck geliehen hatte: das Geheimniß einer Selbstanklage, die eben deshalb so selbständig fremd uns gegenüber tritt, obwohl sie so unentfliehbar gewaltig über das Bewußtsein herrscht, weil ihr Rechtsgrund sich in einem für den einzelnen unentwirrbaren Kneuel von Beweggründen der That verliert, an dem ganze Geschlechter gewoben haben und an dem der irrenden guten Meinung nicht minder ihr Antheil zukommt als der alle Schranken überschwellenden Leidenschaft. Die nackte Selbstzurechnung freilich kann allenfalls neben dem der Stoa ursprünglich eigenen Determinismus einen Platz behaupten; die nothwendig bewegenden Mächte bleiben im Hintergrunde, in den Gesichtskreis wird nur die unbestreitbare Thatsache gerückt, daß jede Handlung von einem — sei es nothwendigen, sei es willkürlichen — Entschlusse anhebt, und sie dient der Mahnung, den Willen durch Selbstbewachung zu läutern. Doch davon steht ein vollkräftiges Schuldbekenntniß weit ab; denn in ihm wird die Wucht der sittlichen Last unter Schmerzen selbst dann anerkannt, wenn die ruhige Ueberlegung an der Berechtigung der Zurechnung gegründete Zweifel hegt. In jenem Bekenntnisse wird die Erfahrung einer inneren Thatsache laut, deren Wirklichkeit, wie unauflösbar für den zerlegenden Verstand sie bleibe, jeden Zweifel niederschlägt; das Schuldbewußtsein in diesem Sinne ist ein Zeuge von jenem dunkelen Grunde unseres persönlichen Wesens, welcher das tageshelle Bewußtsein, das „Erdgesicht"[1]) trägt und oft befremdend genug in dasselbe hineinwirkt, dergestalt dasselbe an seine Begrenztheit und Bedingtheit mahnend. Von dieser tief klaffenden Wunde[2])

1) um von J. H. Fichte den in seiner Anthropologie geläufigen Ausdruck zu entlehnen.

2) Vgl. die Stelle aus Plutarch S. 51 Anm. 2.

wußten die edelsten unter den alten so erfahrungskräftig zu singen und zu sagen; die strenge philosophische Schule breitet über sie den Schleier des Idealismus; sie hat gethan oder doch gerathen und als thunlich verbürgt, was nicht schöner geschildert werden kann als von dem Dichter des ethischen Idealismus:

wenn ihr in der Menschheit traurger Blöße
steht vor des Gesetzes Größe,
wenn dem heiligen die Schuld sich naht,
da erblasse vor der Wahrheit Strahle
eure Tugend, vor dem Ideale
fliehe muthlos die beschämte That.
Kein erschaffner hat dies Ziel erflogen,
über diesen grauenvollen Schlund
trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
und kein Anker findet Grund.
Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
in die Freiheit der Gedanken,
und die Furchterscheinung ist entflohn,
und der ewge Abgrund wird sich füllen;
nehmt die Gottheit auf in euern Willen,
und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
mit des Menschen Widerstand verschwindet
auch des Gottes Majestät.

Wer möchte um deswillen einen hochmüthigen Blick auf jene Männer werfen! Wem nichts mehr in zuversichtlicher Ueberzeugung fest steht außer dem Sittengesetze,[1]) der bleibt ehrwürdig, wenn ihm dies gegenüber aller Erfahrung stehen bleibt; es kann ihm aber nicht stehen bleiben, wenn er sich nur unter dasselbe behufs der Selbstverurtheilung beugen soll. Der Idealismus ist ein edler Glaube; indeß allein auf die eigene innere Bezeugung gestellt, umdrängt von den Zweifeln, die aus der Weltbetrachtung sich erheben, kann er sich nicht behaupten ohne Optimismus; je mehr ihm das idealisirende wirken am Herzen liegt, um so gewisser muß er auch eine Hoffnung zu bieten haben, und sie kann nur bestehen in der Gewißheit, daß man im Stande sei, sich dem Ideal in der That aus vorhandenem Vermögen wenigstens zu nähern. Unvermeidlich bleibt bei derartigen Voraussetzungen das schwanken zwischen verzagen und zuversichtlichem Schwunge, zwischen ernster Verur-

1) wie dem Mark Aurel, Brandis a. a. O. S. 648 f.

theilung der wirklichen Unsittlichkeit und gelinder Abwägung derselben gegen die gute Gesinnung, zwischen scharfem eindringen auf das wollen, dessen können die Selbstanklage bezeuge, und zwischen dem tota vita intra errores volutabitur, zwischen der Erinnerung an die Gemeinsamkeit der Sündigkeit und der stolzen Abscheidung der Masse in zwei durch Natur oder selbst errungenen Werth geschiedene Gattungen. Es liegt nahe auf die schwungvollen Reden von der Tugend bei einem Seneka mit Geringschätzung zu blicken. Wie das unsterblich gewordene inpavidum ferient ruinae keineswegs ein berechtigter Ausdruck für die Mannhaftigkeit seines Dichters war, so waren jene Schilderungen Träume in glücklichen Stunden des einsamen nachdenkens; und man kann dem Philosophen kaum vorwerfen, daß er sich dabei über den Höfling in der eigenen Person getäuscht habe. Aber jenes horazische Wort paßt doch auf manchen seiner Zeitgenossen und nachgeborenen; und mehr noch haben seine Oden in den folgenden Jahrhunderten gewirkt. In diesem Sinne hat auch der Philosoph auf jene Vorwürfe im voraus eine Antwort gegeben, die noch gelten darf: „non praestant philosophi quae loquuntur“. multum tamen praestant quod loquuntur, quod honesta mente concipiunt, vit. beat. 20, 1. Und deshalb hat sich auch seine Voraussage erfüllt: habebo apud posteros gratiam, ep. 21, 5, denn posterorum negotium ago; illis aliqua, quae possint prodesse, conscribo, ep. 8, 2. In einer späteren Zeit sind die in ihm nicht zum leben gekommenen Ideale doch durch ihn lebendig geworden; Seneka und die Satiriker haben segensreich fortgewirkt. Wie oft auch die Anführungen aus ihnen ein unnützer prunkender Kram geblieben sind, hinter dem sich die Abneigung und das Unvermögen verbarg, den einfachen, aber tiefer einschneidenden Forderungen des christlichen Katechismus nachzukommen, so sind doch ihre echten Gedanken auch immer wieder als Samenkörner in strebende Gemüther gefallen; denn die Wahrheit hat und behält die göttliche Natur, daß keine auch noch so unreine und widersprechende Vermittelung ihr die Gewißheit und die lebenvolle Wirkungskraft rauben kann.

Nach diesem weiten Ausblicke gilt es indeß noch einmal umzuwenden, denn neben Seneka steht sein älterer Zeitgenosse, der Jude **Philon**, als vornehmlicher Pfleger des fraglichen Begriffes in der älteren Schriftstellerei; und nach neueren Darlegungen sollen sie sogar durch die philosophische Schule verbunden sein. Damit wäre es dann freilich nach den bisherigen Ergebnissen schon so gut wie entschieden, daß Philon

ebenso wenig wie Seneka auf die Beachtung des Gewissens durch seine Philosophie geführt sein könne, vielmehr auch bei ihm anderweitige Einflüsse dahin gewirkt haben müssen. Die Frage aber, woher man solche abzuleiten habe, ist bei dem alexandrinischen Hellenisten nicht so leicht zu beantworten als bei dem römischen Staatsmanne, da sich wie in seinem engeren Lebenskreise so auch unverkennbar in seinen Schriften griechische Denkweise und überlieferte jüdische Sitte kreuzen. Allerdings hat man Ursach anzunehmen, jene sei dem gebildeten Denker überwiegend durch die Beschäftigung mit der berühmten Büchersammlung seiner Vaterstadt bekannt geworden; und sie konnte in seiner Zeit, wie sich sorgfältiger Prüfung ergeben hat, kaum auf das Gewissen aufmerksam machen; mithin müßte ihm die väterliche Religion den Anstoß geboten haben, welchen Seneka von der Richtung seines Volkes auf Recht und Pflicht empfing. Allein schon am Eingange der gesammten Untersuchung wurde bemerkt, daß auffallender Weise die rein israelitische Entwickelung keinen bestimmten Begriff ausgebildet hat, den man dem in Erörterung stehenden auch nur verwandt nennen könnte.[1]) Mithin erklärt von diesen Voraussetzungen seiner Lehrweise keine für sich genommen die Thatsache genügend, daß der Jude unter den griechisch schreibenden Denkern am frühesten und am ausgiebigsten diese Vorstellung verwendet. Dadurch ist aber für die Entdeckung eben dieser Erklärung, welche augenscheinlich ein wichtiges Glied in der Kette dieser Untersuchungen bilden muß, der Weg im voraus gewiesen: das zusammentreffen der zwei Arten sittlichen lebens und denkens, deren keine allein jene Erscheinung des inneren lebens voll in ihrer Bedeutsamkeit zu ermessen vermochte, muß auf dieselbe ein besonders helles Licht geworfen haben. Auf welchem Punkte aber die Strahlen einander begegnet sind, wird die dem Philon ausschließlich eignende Wendung der Anschauung anzeigen; und diese ist in der oft wiederkehrenden Darstellung zu erkennen, wie in der Wirksamkeit des Gewissens sich eine durch Gottes Einwirkung hervorgerufene Selbstüberführung des Menschen vollziehe, bestimmt, ihm zur sittlichen Fortbildung hilfreich zu werden.[2]) In dieser Wendung lassen sich Züge nachweisen, im Ausdrucke wie dem Inhalte nach die einen der aus dem

1) Die Thatsache hebt Ewald Lehre d. Bibel v. Gott 1871 1 S. 35 hervor mit der Bemerkung: „Das Hebräische ist doch sonst in solchen geistigen Ausdrücken sehr gebildet."

2) Vgl. hiefür und für das folgende oben S. 34 f.

alten Bunde erwachsenen Sittenweisheit, die anderen der griechischen Volksrede, die dritten der zeitüblichen Vermengung philosophischer Lehren entstammend, während doch ihre Ineinanderfügung zu einem Bilde allen gleichmäßig fremd ist.

Den Namen trug ihm — das bedarf an dieser Stelle kaum noch der Erinnerung — der wirksamste Vermitteler von Anschauungen, der Sprachgebrauch seiner Heimat, entgegen; wie das Buch der Weisheit schreibt er gelegentlich συνείδησις, wenn auch sein an den Attikern gebildetes Ohr ihm wie bald darauf dem Plutarch die Form συνειδός mehr empfahl. Der stehende Ausdruck für die Wirksamkeit des Gewissens: ἔλεγχος scheint eben daher abgeleitet werden zu können; schließt er sich doch ganz gleichartig an jene Reihe von Bezeichnungen an, welche dem gerichtlichen verfahren entlehnt sind, wie zeugen, anklagen, richten. Hat Philon den Kreis dieser bildlichen Wendungen entweder vollständiger als andere Schriftsteller aufbewahrt, oder ihn im Anschlusse an das Sprichwort selbst vervollständigt, so könnte jene Wendung sich ihm recht wohl auf diesem Wege dargeboten haben. Indeß sie kommt bei keinem seiner Zeitgenossen — auch das Wort im weiteren Sinne genommen — vor, während sie bei ihm zum Kunstausdrucke geworden ist; sie schreibt dem Gewissen eine Wirkung zu, welche der volksthümlichen Anschauung von seiner richterlichen Gewalt durchaus fern liegt, wenn sie ihm statt des Amtes der Rache die Aufgabe der Erziehung beilegt; und endlich sie führt auf das Gewissen einen inneren Vorgang zurück, dessen die jüdische Spruchweisheit oftmals gedenkt und zwar in ihrem hellenistischen Gewande überall mit diesem Worte.

Wo man sich auch in den Schilderungen der alten umsieht, überall — die seltenen Fälle ausgenommen, in denen es zu loben hat — kehrt das Gewissen dem Menschen das Antlitz der Erinnys zu und droht ihm mit den Strafen jenseit des Acheron. Wohl kann die Erinnerung an solche unausbleibliche Erfahrung zum Beweggrunde werden, die Frevelthat zu meiden, oder zum Stachel, das obliegende nicht zu unterlassen; aber dergleichen Mahnung legt man nicht dem Gewissen selbst bei, sondern man braucht die Bekanntschaft mit ihm dazu, ihr Nachdruck zu geben; wo dieser Richter dann selbst zu Worte kommt, da ists zum zurechtweisen und zum aufmerken auf die Weisung zu spät. Der Wächter ist es, der sich aus dem mitwissenden in der verborgensten Innerlichkeit zum Zeugen und Richter in einer Person umwandeln wird, nicht der

warnende und lenkende Aufseher und Züchtiger; er treibt unerbittlich die verwirkten Bußen ein und jagt in Verzweiflung und Wahnsinn; daß ihn aber die Beugung der Seele zum Frieden umstimmen könne, darauf wird keine Hoffnung laut. Dem Munde des Volkes kann also Philon das freundlichere Bild eines rügenden Erziehers nicht abgelauscht haben; dagegen ist von dem Pädagogen im inneren bei den Stoikern allerdings die Rede gewesen; und wenn dieses Amtes nach ihrer Darstellung der einem jeden mitgegebene Dämon waltet, so sieht Philon in dem *συνειδός* das lautwerden des inneren Menschen, dieser aber fällt ihm mit dem Logos zusammen, der einem jeden einwohnt. Hier findet also eine unleugbare Berührung statt, die um so weniger übersehen werden darf, als für die Logoslehre des Philon wohl zweifellos die nächste Voraussetzung in der stoischen Lehre von Gottheit und Welt zu erkennen ist. Wäre nun auch diese Berührung noch mehr, könnte man in dem *σωφρονιστὴς ἔλεγχος*, wie Philon seinen innewirkenden Logos nennt, ohne jede Unterscheidung den *δαίμων ἐπίτροπος* der späteren Stoiker wieder erkennen, so bliebe immer noch auffallend, daß es gerade der jüdische Stoiker wäre, der die Verbindung zwischen jener philosophischen Entdeckung und der volksthümlichen Erfahrung von dem inneren Selbstgerichte hergestellt hat; muß nicht in dem ihm eigenthümlichen, in seiner jüdisch unterlegten Auffassung des sittlichen Lebens, die Befähigung zu dieser Zusammenschau gelegen haben? Und das hat deshalb viel für sich, weil seine Darstellungsweise denn doch nicht wenig von jener Schule abweicht und zwar in demselben Maaße und in derselben Richtung, wie sein ganzes sittliches denken ihr gegenüber sich in selbständiger Andersartigkeit entwickelt. Denn wenn ihm „der innerste Kern der stoischen Denkweise fehlt", wie Zeller — der eifrigste Verfechter des angeblich bei ihm durchherrschenden Stoicismus — selbst ausspricht, so muß doch jene Schaale, welche er der Schule entlehnt hat, eben einen anderen Kern haben, und dieser Kern besteht, wie Zeller in seiner Darstellung dem aufmerksamen Leser selbst an die Hand gibt, in dem warmen religiösen Zuge des gesammten denkens. Es „erhält die negative Bestimmung der Tugend, wonach sie in der Lossagung von der Sinnlichkeit bestehen soll, allerdings ihre positive Ergänzung" (nehmlich in dem Glauben), „aber dieses positive liegt nicht in der menschlichen Natur und Thätigkeit als solcher, sondern nur in ihrer Beziehung auf die Gottheit."[1]) Scheidet sich Philon nun schon in der Grundlegung

---

1) Zeller a. a. O. 3, 2 S. 354 f.

seiner Ethik von der Stoa, indem er jenes „unbedingte vertrauen des Menschen auf seine sittliche Kraft" ausschließt, obwohl er zugleich dem Determinismus den Gedanken einer transcendentalen Freiheit gegenüberstellt, so erklärt sich das durchaus nicht genügend durch das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit; an demselben fehlt es, wie ausgeführt wurde, dem Seneka durchaus nicht, und doch ist jenes unbefangene zutrauen auf das können der weisen nicht grundsätzlich aufgegeben, sondern wechselt nur mit gelegentlichen Zugeständnissen an die Wirklichkeit. Auf die Auskömmlichkeit der eigenen Ausrüstung verzichtet das menschliche denken in ruhiger Beschaulichkeit nur dann, wenn sich ihm zugleich ein Ersatz für den Mangel darbietet; andernfalls wirft man den Ton nur auf eine andere Seite des Lebens, die dann als die eigentlich menschliche und menschenwürdige erscheint.[1]) In diesem Sinne zieht der Neuplatonismus, das Kind des mit der Zerreibung der ethischen Schulen eingetretenen Chaos der Skepsis, die letzte Folge des Intellektualismus, der als Gespenst die ganze philosophische Entwickelung begleitet; er führt alles leben auf die Versenkung in die höchste Abstraktion zurück, ohne zu zweifeln, daß dies innerhalb der Fähigkeit der menschlichen Seele liege. Dagegen dem Philon, wie sehr seine Gedanken auch von diesem Zuge zur Abstraktion beeinflußt sind, kommt doch die treibende Kraft aus der Zuversicht dazu, daß Gott dem Menschen entgegenkomme; und, mögen seine philosophirenden Ausführungen in diesem Betrachte sich auch noch so widerspruchvoll erweisen, er hat überall ein wirken der Gottheit vor Augen, das ihm die Bedeutung hat, nicht nur das sein der Dinge zu erklären, sondern dem Menschen ein Ziel zu stecken und erreichbar zu machen. Deshalb ist ihm denn die Gemeinschaft mit Gott nicht nur nach stoischer Denkart Voraussetzung für das sittliche Leben, sondern viel bestimmter dessen Aufgabe, welche freilich ohne Gnadenwirkung Gottes gar nicht gelöst werden kann. Während der Stoiker in dem stolzen Bewußtsein hingeht, sich von der Gottheit nur durch die im tiefsten Grunde für den weisen gleichgiltige Hülle der Sinnlichkeit zu unterscheiden, hungert Philon nach der Gottheit.[2]) Diese lebendig-

1) Man erinnere sich z. B. an die Auffassungen, nach denen der Dichter, der Künstler oder auch der Philosoph der „wahre Mensch" sein sollte.

2) Zeller a. a. O. S. 363 „die Transcendenz seines Gottesbegriffes selbst ist nicht aus dem bestreben hervorgegangen, jede Beziehung des Menschen zur Gottheit abzubrechen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten, die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst und in der Welt nicht zu finden wußte, jenseits

mystische Innenseite seiner in angelernter Metaphysik schwelgenden Theosophie zu betonen, — denn sie zu belegen ist Zeller gegenüber nicht nöthig, er gibt ihren Ausdruck getreu wieder — erscheint nothwendig, um seine Stellung geschichtlich treu aufzufassen; er ist eben nicht einfach ein Glied in der Entwickelung der griechischen Philosophie; denn was man vom Neupythagoreismus vor ihm kennt, reicht bei weitem nicht aus, seine Stellung zu erklären, und gegen die nachfolgenden Bildungen, namentlich die der Neuplatoniker hebt sich seine Lehre nicht nur als eine unvollkommene Gestalt, sondern in angedeuteter Weise andersartig ab, während die verwandten Züge bei diesen ihren Anlaß auch an der zwischen Philon und sie fallenden großen religiösen Bewegung des zusammenbrechenden Alterthumes haben.[1]) — Jener religiöse Zug tritt

alles endlichen zu ergreifen." Die Anführungen in Gfrörers Philo 1 S. 452 f. werden jeden Leser überführen, daß in den Ausführungen über den Glauben persönliche Erfahrung von dem ringen und der Erquickung des Gemüthes im religiösen leben das Wort führt.

1) Ich kann nicht umhin gegen die Einreihung des Philon unter die mit den Neupythagoreern anhebende Linie der Philosophen bei Zeller a. a. O. S. 366 f. Anstände festzuhalten. Seine Abhängigkeit von jenen ist geschichtlich nicht einmal sehr wahrscheinlich zu machen. Waren die Okellischen Bücher auch in den ersten Jahrzehnten unserer Zeitrechnung vorhanden, so ist damit doch noch keine weitgreifende Einwirkung erwiesen, welcher auch Philon zu unterstellen wäre; die Vermittelung durch die Essener aber bleibt ja nach stimmberechtigten Kennern der Dinge sehr zweifelhaft, da mehrere derselben auch dieser Gemeinschaft ihre Wurzeln überwiegend im morgenländischen denken und sonderlich im Judenthume zuweisen. Unverkennbar wirken bei diesen Abweichungen in der Beurtheilung des Philon und der Essener tiefer liegende Voraussetzungen durch; wem die religiöse Richtung eben nur eine Negation an dem ethischen leben ist, an der gesunden naturkräftigen Selbstgenügsamkeit, d. h. wer das religiöse verwechselt mit den Forderungen eines denkens, das, aus welchem Grunde immer, mit den Entdeckungen äußerer Erfahrung für deren Verständniß nicht ausreicht, der wird auch der kräftigen Nachwirkung der eigenartigen sittlichen Frömmigkeit des alten Bundes nicht gerecht werden können und bei Philon für einen Trieb seiner inhaltlichen Anschauung ansehen, was sich ihm nur verführerisch als Denkform und Anknüpfung dargeboten hat. Wenn seine Unterscheidung der asketischen Tugend der strebenden von der Weisheit der vollkommenen an die Bestimmungen des Aristoteles über das Verhältniß zwischen der ethischen Tugend und dem höchsten Gute, der Beschaulichkeit, mahnt, welchen anderen Inhalt gewinnt bei Philon diese Ausschau?! — Uebrigens ist den griechisch-römischen Neupythagoreern das volksthümliche Gewissen so fremd wie den anderen Schulen; dem Philostratus liegt die den späteren Sammlern sich von selbst ergebende Auslegung der σύνεσις durch συνειδός noch fern; er bleibt bei der ξύνεσις stehen. — Den entscheidenden

beispielsweise sehr kennzeichnend gerade in einer Wendung hervor, in welcher die Abhängigkeit von der Stoa nachgewiesen werden sollte; wenn Philon die Sittlichkeit in die beiden Grundtugenden der Frömmigkeit und Liebe gegen Gott und der Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen zusammenfaßt, so hat er dafür das Vorbild sicherlich nicht an der Doppelbeziehung der stoischen Gerechtigkeit auf die Götter und die Menschen gehabt, — wie handelt da der aufgeblasene weise auf gleichem Boden mit den Göttern![1]) — sondern viel natürlicher ist es, darin den Nachklang des großen Doppelgebotes zu erkennen, in welchem die Schriftgelehrten jener Zeit die Thorah auf ihren Grundsatz zurückzuführen wußten, Markus 12, 28 f. Lukas 10, 25 f. [2]) — In diesem ganzen Zusammenhange nun wird die Philonische Betrachtung der *βελτίωσις ἠθῶν* als das Zeugniß tief greifenden Unterschiedes von der Stoa und zugleich als ein Erbstück aus der väterlichen Ueberlieferung anzuerkennen sein. Zunächst eine wesentliche Abweichung von jener; denn hier gibt es nicht die plötzliche, dem eigenen Bewußtsein sich verbergende Wiedergeburt zur Tugend mittels der Einsicht sammt der hochfahrenden Abweisung der Reue oder dem befriedigten Blicke auf die in derselben sich bekundende tugendhafte Gesinnung, sondern eine Umwandelung unter

---

Unterschied vom Neuplatonismus gibt Zeller selbst S. 371 klar an: „Er beginnt wie die Neuplatoniker mit der eigenschaftslosen Gottheit, aber derselbe Gott soll zugleich auch der persönliche Gott der jüdischen Religion, der wunderthätige Schutzherr des israelitischen Volkes sein. Er hält schon vermöge seines jüdischen Monotheismus an der Einheit der obersten Ursache mit Entschiedenheit fest; aber er macht keinen Versuch, den ursprünglichen Dualismus von Gott und Materie durch eine Ableitung der letztern, wie sie später Plotin unternommen hat, zu beseitigen." Hier tritt deutlich die ganze Sprödigkeit des sittlich so bedeutsamen Glaubens an den Schöpfer in das Licht, der allen Philosophemen nicht geopfert wird, so wenig auch beim ersten Ansatze der tiefgreifende Unterschied zwischen dem Intellektualismus der griechischen Philosophie und dem — sit venia verbo — Personalismus der alttestamentlichen Offenbarung, zwischen dem bloßen gedachten Gedanken und dem sich bezeugenden denkenden Leben erkannt wird; es handelt sich eben dem nachdenkenden Juden nicht bloß um die oberste Ursache behufs Erklärung aller Erscheinungen, sondern um ein Ziel persönlichen lebens und strebens.

1) Vgl. die Ausführung Neander a. a. O. S. 39.

2) Vgl. übrigens schon Jes. Sir. 17, 14 *εἶπεν αὐτοῖς· προσέχετε ἀπὸ παντὸς ἀδίκου, καὶ ἐνετείλατο αὐτοῖς ἑκάστῳ περὶ τοῦ πλησίον*, wo das erste wohl das übergreifende Verhältniß zu Gott, die צְדָקָה im Urtexte, bezeichnet haben wird.

schmerzlicher Selbstverurtheilung, deren aufrichtig demüthiger Zug sich in dem lauteren Bekenntnisse vor dem eigenen Bewußtsein und alsdann ausdrücklich auch noch in dem lauten Bekenntnisse vor anderen erweisen soll. Dies eben ist der Erfolg der willig hingenommenen, ja ausdrücklich zu erflehenden und dankbar zu begrüßenden Ueberführung durch das Gewissen (ἔλεγχος τοῦ συνειδότος), und sie selbst ein göttliches Werk im inneren. Nur dem, der sich verhärtet, wird dieses Erlebniß zum eigentlichen Gerichte; dem bereitwilligen gereicht es zur Erziehung. Mithin wird die Aufgabe der einwohnenden Gotteskraft nicht in stoischer Weise vor allem darein gesetzt, hochfliegende Entschlüsse einzuflößen und dazu anzureizen, daß man sich thatkräftig seiner Göttlichkeit vergewissere;[1]) vielmehr sie hat den Abstand der schuldvollen Wirklichkeit davon zum Bewußtsein zu bringen, wozu der Menschengeist bestimmt ist, um dann dem erkannten und eingestandenen Bedürfnisse versöhnt und hilfreich zu begegnen.

Dieser Verzicht auf schmeichelnde Selbsttäuschung, ohne daß dem doch ein verzagen folgte, — allem Heidenthume bis heute so fremd, weil es nur ein schwanken zwischen Selbstvertrauen und Verzweiflung, aber keine Hoffnung kennt, — war dem Juden Philon etwas ganz selbstverständliches. Denn unter den peinigenden Widersprüchen, mit welchen das erwachende nachdenken der Israeliten zu ringen hatte, wenn es, in den Gesichtskreis des irdischen Lebens gebannt, sittliche Arbeit und sittliches Gut in Uebereinstimmung zu bringen trachtete, ging doch nie der Ernst des sittlichen Urtheiles und die Zuversicht zu einem frommenden Fortschritt in jener Arbeit verloren. Es ist hier am Orte, daran zu erinnern, wie die Unbekanntschaft der alttestamentlichen Schriftsteller mit dem inneren Richter nicht im geringsten den Verdacht berechtigt, daß sie einer minderen Regsamkeit der Selbstbeurtheilung entstamme, als man bei den Griechen und Römern findet. Freilich liegt die Entgegnung nahe: die Pharisäer seien die echtesten Juden gewesen, in ihren Gestalten habe aber Jesus für alle Zeiten die Verirrung der Selbstgerechtigkeit nach der Natur gezeichnet; die Selbstgerechtigkeit sei die Frucht der Gesetzlichkeit, die Gesetzlichkeit die unausbleibliche Wirkung jener Umsetzung der sittlichen Forderung in eine Kette von Satzungen, wie sie die Grundlage des alten Bundes bildet. Indeß diese Auffassung ist ebenso ein-

1) Vgl. Seneka oben S. 162, und Mark Aurels Mahnung: τὸν ἔντος δαίμονα σέβου, **Neander** a. a. O. S. 42.

seitig und ungerecht, als die damit zusammenhangende Behauptung irrt, nach der eine echt-sittliche Lebensauffassung sich unter den Israeliten im Gegensatze zu dem Gesetze hätte bilden und entwickeln müssen. Jenem unvergeßlichen Gemälde von dem Pharisäer im Tempel könnte man füglich ganze Seiten aus den ethischen, namentlich den ermahnenden Schriften der Stoiker — wohl selbst aus Aristoteles[1]) — als Auslegung beifügen, so reichlich hat die Selbstgerechtigkeit dort nicht nur im leben sondern sogar in der idealisirenden Lehre gewuchert. Andererseits ist es nicht bloß ein idealisirender Rückblick des zum Christen gewordenen Pharisäers, wenn Paulus aus innerster Erfahrung schildert, wie das Gesetz zur Ueberführung von der eigenen Sünde gereiche; dafür bürgen reichliche Zeugnisse aus den Schriften des alten Bundes, und zwar stehen — wie wohl allgemein angenommen wird — die älteren Zeiten in diesem Punkte dem Apostel näher, als die nachexilischen, deren Ausgestaltung er in seiner Sekte unmittelbar vor sich hatte.[2]) Allerdings in jene Tiefe völliger Aussichtslosigkeit und zu der Schärfe der Auffassung, nach der das Gesetz nur den Zweck hat, den Grundtrieb der Sünde zur vollen Ausgestaltung zu bringen, und nur der Seufzer des verzagens erübrigt, hat die Arbeit am eigenen inneren unter dem Joche des Gesetzes erst in der Dämmerung des Bewußtseins führen können und sollen, welche durch die ersten einfallenden Strahlen von dem Lichte der Erlösung erzeugt wurde. Zuvor wechselt im Bewußtsein der aufrichtigen frommen die Freude an dem Gesetze, weil es die klare und fördernde Ausprägung der sittlichen Wahrheit ist, mit der Demüthigung unter seine strafende Stimme; die getroste Zuversicht auf die eigene redliche Absicht, ihm genug zu thun, und die Ueberzeugung, sittliche Reinheit sei keines Menschen Sache und die Sünde so mit unserem Herzen verwachsen, daß es Sünden gibt, die gar nicht in unser Bewußtsein treten und die trotzdem nicht aufhören, eben das zu sein und auf das Gesammtbewußtsein Gotte gegenüber zu drücken.[3]) Diese

---

1) Vgl. die Schilderung des μεγαλόψυχος, welche im Auszug aus Eth. Nic. 4, 8. 9 gibt **Wuttke** a. a. O. 1 S. 94 f. 3. A. S. 77.

2) **Oehler**, Theol. d. A. T. 1 S. 252. 3: „Von absolut gerechten weiß d. A. T. (in seinen kanon. Schriften) nichts.“ Erst das Gebet Manasse „die gerechten . ., welche nicht wider dich gesündigt haben“ V. 8, in geradem Gegensatze z. Jes. 43, 27, weiter 1 Kön. 8, 46. Ps. 143, 2. Spr. 20, 9. Pred. 7, 20. Vgl. H. **Schultz**, Alttest. Theol. 1869 2 S. 182 u. Anm. 1.

3) Für den letzten Zug vgl. Psalm 19, 13 und dazu **Hupfeld** nach Calvin

Widersprüche bestehen in dem sittlichen Bewußtsein jedes ehrlichen Menschen; sie sind aber so empfindlich, so schwer erträglich, daß man immer in der Versuchung ist, sie durch einseitige Unterdrückung der einen Erfahrung zu Gunsten der anderen aufzuheben, und daraus eine einseitige Lehre zu bilden, — das liegt in aller philosophischen Ethik mit ihren regelmäßigen Schwankungen von einer Einseitigkeit zu der entgegengesetzten vor Augen, die sehen können und wollen. Unter dem alten Bunde gewann jede dieser Regungen durch die von außen ihnen gebotenen Antriebe immer wieder die Kraft sich als Wirklichkeit zu behaupten und das übersehen und verleugnen der einen oder anderen auf die Dauer unmöglich zu machen. In der Reihe der dahin wirkenden Mächte steht zweifellos die Thorah selbst obenan;[1]) in ihrer Beschaffen-

---

„Ausruf der Klage über das unabsehbare dunkele Heer der unbemerkten verborgenen Sünden." — Im übrigen wird eine Berufung auf den Psalter und ergänzend auf das Buch Hiob zum Belege genügen. — Merkwürdig ist im letzten 31, 33 f., wo als Beweis der Gerechtigkeit angeführt wird: das laute Sündenbekenntniß im Gegensatze zu der bei den Menschen gemeinhin üblichen Verheimlichung. Vgl. damit die Forderung des Philon oben S. 177 f. und 36 de exsecr. 936.

1) Die obigen Bemerkungen behalten ihre Giltigkeit ganz abgesehen von den Forschungen über die allmähliche Ausbildung und Aufzeichnung der pentateuchischen Gesetze. Nur wenn die jüngst in verschiedenen Wandelungen laut gewordene Ansicht im Rechte wäre, nach der das Gesetz im eigentlichen Sinne erst nach den Propheten entstanden sein soll, würde ihnen die Unterlage fehlen. Die Fachmänner werden zuvor in mehr beweisenden als divinirenden Darlegungen die damit angenommene große Selbsttäuschung des Gesetzesvolkes als solche erweisen müssen, ehe man das wesentliche der hergebrachten Betrachtung, welche die geschichtliche Erscheinung Israels erklärt, aufzugeben hat. Die entscheidenden Eigenthümlichkeiten des Gesetzes sind: der Anspruch auf die Würde einer Offenbarung und die positiv einzelne Ordnung aller Lebensverhältnisse, sittlicher, bürgerlicher, religiöser, unter dem Gesichtspunkte des Gehorsams gegen Gott. Diese kommen einem uralten Kerne überlieferter Satzung zu, der sich um die zehn Worte schloß und an den Namen des Mose mit Recht knüpfte; und derselbe bildete die Grundlage wie der theokratischen Kodifikation so des Volkslebens. Vgl. H. Schultz a. a. O. 1 S. 422 „das Gesetz, wie es uns vorliegt, ist allerdings erst in Folge eines mannigfaltigen langandauernden Processes geworden; aber für den Israeliten der späteren Zeit ist es doch mit Recht einheitlich, göttlich, mosaisch. Denn alles ist in die großen Grundgedanken eingefügt, organisch geworden, Ausdruck desselben sich offenbarenden Lebens, aus welchem das ganze Werk geflossen ist . . . Alles verschlingt sich zu der großartigen Einheit, welche das ganze leben des Volkes mit seinen kleinsten wie seinen größesten Verhältnissen um den einen Mittelpunkt, das Bundesheil, sammelt." Vgl. ebd. S. 86, 1 und S. 427. Der Begriff des Bundes fordert als Wechselbegriff den der bedingenden Satzung; damit ist die gesetzliche

heit kommt sie dem Bedürfnisse in doppelter Weise entgegen: sie leistet einmal eine unbeugsame Bürgschaft für die Giltigkeit der sittlichen Forderung, weil dieselbe die von Jehovah am Sinai gestellte Bedingung für das Bundesverhältniß mit ihm ist; sie weist sich aber auch durch ihre Wahrheit an dem eigenen Bewußtsein des Israeliten aus, so daß er ihr Weisheit, Erleuchtung, Einsicht zu verdanken nicht leugnen kann und mag.[1]) Trotz aller Mängel, die von einem „Gesetze der Gebote, in Satzungen gestellt" untrennbar sind, führte somit eben das Gesetz zu jener Sicherheit und Kraft der Selbstverurtheilung, zu deren Entwickelung die Anerkennung des „daß" und die Einsicht in das „was" der sittlichen Forderung zusammen wirken. Aber indem es das böse Gewissen erweckt, gibt es auch innerhalb des Bundes in der Bedingtheit seiner Forderung den Anlaß zu jenen Aeußerungen eines guten Gewissens, wie sie den evangelischen unbefangenen Leser nicht nur bei Hiob überraschen und befremden.[2]) Daß dem in der That so war, dafür gibt es einen überzeugenden Beweis durch Thatsachen. Sowohl wenn die prophetischen Männer auf die sittliche Gesinnung drängen, ohne welche die That keinen Werth habe, als wenn die weisen im Volke die Sittenlehre für das tägliche leben weiter ausführen, gründen sich beide ohne Unterschied mit ihrer Erkenntniß und Forderung auf die Thorah. Sind es doch die Rechte und Gebote, wie sie Jehovah hat verkünden lassen, also das offenbarte, das geschichtlich gegebene und lebendige Gesetz, was „zum Objekte der lyrischen Stimmung" in den Psalmen wird.[3]) Aus eben demselben Gesetze des Bundes und nicht

---

Grundlage bezeugt. — Wenn oben auch auf die Vorfragen zurückgegriffen werden mußte, um jenen Irrthum auszuschließen, als gäbe es nicht auch geschichtlich einen Unterschied zwischen Brauch und Misbrauch des Gesetzes, so kommt entscheidend eigentlich erst die Zeit in Betracht, als sich bewußte Zweifel an der sittlichen Ordnung regten, — und für sie ist die Thorah in entwickelter Gestalt wohl ziemlich unbestritten die Voraussetzung.

1) Deut. 4, 6 f. 30, 11 f. Ps. 19, 8 f. (dazu Riehm über d. Alter dieses Ps. bei Hupfeld Psalmen, 2. A. 2 S. 3) 147, 19 f. 119. Oehler a. a. O. §. 84. 236.

2) Vgl. die Auseinandersetzungen bei Oehler a. a. O. 1 S. 287 f. sowohl über die Nothwendigkeit, daß in einem statutarischen Gesetze alle einzelnen Gebote gleichwerthig erscheinen müssen, um die Würde des kategorischen Imperatives aufrecht zu erhalten; als über die Erweckung des Gewissens eben dadurch, daß das Gesetz dasselbe ersetzte; und 2 S. 305, wie im Bundesverhältnisse der Mensch als berechtigter gegenüber von Gott zur Geltendmachung seiner guten Absicht und Gesinnung getrieben wird.

3) Wittichen d. Idee d. Menschen 1868 S. 14 bemerkt, in „merklicher

„aus der praktischen Vernunft" leiten die Propheten sittliche Erkenntniß und Thätigkeit ab;[1]) denn zwischeneintretende Beziehungen auf gottesdienstliche Einrichtungen machen es klar, daß sie bei aller Verinnerlichung der sittlichen Anforderung ihr eigenes denken ausschließlich an der unzertrennbaren heiligen Gottesordnung gebildet haben.[2]) Nicht minder

---

Abweichung" vom gesetzlichen Mosaismus werde das Gesetz Ps. 19. 40. 119 „aus dem Gesichtspunkte des inneren Lebens angesehen." Jedenfalls ist es das „statuarische Gesetz", was so angesehen wird, wie d. Vf. nicht leugnet, und eben so angesehen werden konnte, weil es fruchtbar dafür zu sein vermochte. Denn so sagt er selber rücksichtlich der nachexilischen Psalmen, zu denen nach ihm vor allem 119 zählt, S. 53: „es ist nicht zu verkennen, daß sie bei dem Gesetze zunächst an das restituirte mosaische Gesetz denken"; warum 119, 86. 96 sich nicht ausschließlich hierauf beziehen soll, ist im Blicke auf V. 85. 87. 92. 97 unerfindlich. Vgl. ferner 37, 31. 147, 19. 40, 8. 78, 5. 10. 37 Ps. 1. Die Rede davon, daß diese Psalmisten das Gesetz „nicht anders denn als den Ausdruck für ein immanentes Princip betrachten", verstehe ich nicht, wenn darin mehr liegen soll, als „daß es ihnen Gegenstand der Lust und Freude ist"; damit ist aber nur die innere Zustimmung bezeichnet, nicht der Ursprung aus Offenbarung und die subjektive Unerfindbarkeit geleugnet.

1) Ders. S. 20 liest aus Hos. 4, 6 f., daß als „Quelle der sittl. Erkenntniß und Thätigkeit nicht das statutarische Gesetz, sondern die praktische Vernunft betrachtet werde", was nur kann heißen sollen, nicht die äußerlich festgestellte und gegenübertretende Offenbarung, sondern das eigene sittliche Bewußtsein und seine Erkenntnißfortschritte. Wenn aber (vgl. Ewald z. St.) der „Priester, der zur Pflege der Erkenntniß auserwählte Theil des Volkes" angeredet wird, so wird das in Parallele stehende: „Erkenntniß und Gottes Lehre (d. i. Thorah)" doch bei dem Stande, der für das Gesetz berufsmäßig einzustehen hatte (Ezech. 44, 23. 24 Deut. 33, 10 Lev. 10, 11), natürlich wohl auf nichts anderes als dieses können bezogen werden.

2) Die Stellung des Prophetismus zum Gesetze muß sich sehr deutlich in dem — der jetzt überwiegenden Annahme nach — prophetischen Gesetzbuche ausprägen. Nach Wittichen S. 27 „leidet es keinen Zweifel, . . daß ihm das Gesetz nur der objektive Ausdruck für die zum immanenten Besitz gewordene Offenbarung ist." Das „geworden" kann von der Aneignung des dargebotenen im Gehorsam verstanden werden, — und das entspricht durchaus dem Zuge des Buches; dann ist indeß jenes „nur" unverständlich, denn ohne jenen „objektiven Ausdruck" gäbe es doch wohl für den Deuteronomiker keinen „immanenten Besitz der Offenbarung". An ein selbständiges entwickeln der sittlichen Erkenntniß ist hier gewiß nicht gedacht; handelt es sich doch um „dieses Gebot, das ich dir heute gebiete" 30, 11 f. — — Wie wenig die Propheten in Gegensatz zum gesetzlichen Gottesdienste als solchem stehen, ergibt sich aus ihren Zukunftbildern, in denen — auch von Ezechiel abgesehen — Jehovahs Thronen auf Zion z. B. Joel 2, 27; 4, 21; Jerem. 3, 16 f., mit dem Gefolge eines erneuerten Opfer- und Festdienstes

endlich ist die Spruchweisheit nur ein Zweig, der an dem kräftigen Stamme israelitischer Gesetzlichkeit im guten Sinne gewachsen ist.[1]) Ihre spätesten Schößlinge noch wissen es selbst nicht anders;[2]) und ihre ganze eigenthümliche Färbung im Unterschiede von heidnischer Philosophie ist der thatsächliche Ausweis, daß sie sich nicht täuschen. Ist diese Weisheit doch auch eigentlich nicht eine forschende, sondern sie stellt gegebenes fest, wendet giltiges ins einzelne an; sie tritt, ein gesunderer Trieb an dem noch frischen Volksleben in derselben Richtung wie die spätere heillose Kasuistik, zwischen die starre Lebensordnung und das reiche sich weiter entfaltende Leben mit dem Versuche ins Mittel, es in verwandtem Sinne zu leiten. Schließlich betrachtet sie sich nur als eine weitere Ausgestaltung der Weisheit Gottes, welche selbst sich im Gesetze ihre wichtigste Bekundung geschaffen, aber weit über dieselbe übergreift. Denn allerdings weiß sie sich noch mit einer anderen Offenbarung Gottes in Zusammenhang und schöpft ganz bewußt aus derselben: das ist die Lenkung der Geschicke ihres Volkes. Gottes Thaten, in vorderster Reihe seine Gerichte, prägen die Giltigkeit seiner Forderung ein,

---

Jes. 56, 6 f. 66, 21 f. einen Zug bildet. Gerade Jeremia und Deutero-Jesaja betonen als schweres Vergehen den Sabbathbruch Jer. 17, 21 f. Jes. 58, 3. 13. Hatte doch ihre Sendung zur Rüge keinen Anhalt ohne die Voraussetzung des Bundes-Bruches, den Hosea so betont, und eben damit ohne die Gesetze des Bundes Hos. 8, 1 f., und ihre Mahnung und Verheißung kein anderes Ziel, als daß man das Gesetz ins Herz aufnehme Jes. 56, 1 f. 42, 18—21. 51, 7 Jerem. 31, 33. 32, 38 f., wozu Wittichen S. 37 bemerkt: „sicher nicht antithetisch gegen das statutarische Gesetz." Angesichts dieser von demselben mit verwendeten Thatsachen begreift man die Behauptung nicht, daß der Subjecktivismus der Propheten einem Immanenzstandpunkte im Gegensatz zu der Gründung auf eine geschichtliche Offenbarung zustreben solle. Vgl. Oehler a. a. O. § 201.

1) Vgl. Oehler a. a. O. § 235 f. und die Zustimmung von H. Schultz a. a. O. 2 S. 186 f.

2) vgl. z. B. Wittichen über Jes. Sir. a. a. O. S. 55 f, über Henoch S. 64, über Weisheit S. 76. — Der Herausgeber der Weisheit des Jesus Sirach bezeichnet ja, und mit vollem Rechte, soweit die redliche Absicht des Verfassers in Frage kommt, das Buch als Hilfsmittel zur ἔννομος βίωσις für die προςκατασκευαζόμενοι τὰ ἤθη ἐν νόμῳ βιοτεύειν. — — Das obige „noch" kann unpassend bedünken, wenn man auf den Fortschritt in der ausdrücklichen Gesetzlichkeit blickt; doch ist es berechtigt, wenn auch die früheren Erzeugnisse diesen Zug wirklich haben und die spätesten ihre Selbständigkeit gegen die sonst überlegene und fortziehende Philosophie eben der zähen Treue für diese ererbte Bindung verdanken, wie das Buch der Weisheit.

wie sie deren Sinn vielfach voller verstehen lehren.[1]) Und was in diesem Betrachte für das ganze Volk von den Erlebnissen bei seiner Begründung, vom ersten Pascha und von dem Untergange des ersten Geschlechtes auf dem Wüstenzuge an fest steht, das tritt für den einzelnen unter dem ringen mit dem Räthsel ins Bewußtsein, wie sich mit Sinn und Ausspruch Jehovahs vertrage, wenn er auch den frommen dem Uebel unterstellt. Weil der aufrichtige in seinem leiden oftmals nicht eine Strafe nach dem Gesetze der strengen Ausgleichung anzuerkennen vermag, arbeitet sich das Verständniß einer göttlichen Erziehung durch fördernde Bestrafung und durch übende Prüfung hervor.[2]) Das ist dann die hochgepriesene Lebensschule für die Weisheit, welche nur auf dem Wege aufrichtiger Demüthigung und williger Selbstbe- und -verurtheilung erlangt werden mag.[3]) Die Weissagung schaut für das gesammte Volk voraus, daß unter den herben Fügungen endlich in seinem Kerne die Gesinnung zur Herrschaft gelangen werde, welche es aus der letzten richterlichen Sichtung probehaltig wird hervorgehen lassen; eben das findet seinen Widerschein in den Betrachtungen der Spruchweisheit über das Leben der einzelnen. Man darf es wohl als einen Grundzug ihrer Unterweisung bezeichnen, daß das Leben eine zusammenhängende Erziehung sein müsse. Diese Zucht zum einsichtsvollen Wesen, מוּסַר הַשְׂכֵּל Sprüche 1, 3, vgl. 19, 20, ist mit Weisheit und Einsicht zum Besitze der Wahrheit unentbehrlich Spr. 23, 23 und wird eben darum mit ihnen an der Spitze des Buches als zu erwerbendes Gut angepriesen, vgl. auch 4, 13. Von ihr aber unabtrennbar ist die Rüge תוֹכַחַת Spr. 5, 12 f. 12, 1. 13, 18, welche von den Abwegen zurückruft Spr. 1, 23. 25. 30. Wie nun die Gelehrigkeit des weisen sich im Grunde auf das Wort und Gebot schlechthin, das ist eben auf die grundlegende Lehre (תוֹרָה) Gottes, bezieht Spr. 16, 20. 13, 13, vgl. 30, 1—6,[4]) so wird auch die Rüge ein strahlen dieser den Weg zum Leben weisenden Leuchte sein müssen Spr. 6, 23. Vgl. Ps. 19, 8 f. 119, 105. In dieser Gestalt geht sie von den erfahrenen Leitern aus,

---

3) Proben solcher Geschichtsbetrachtung sind Ps. 89 (V. 31 f.) 105 und 106, besonders aber Ps. 78.

2) Vgl. hiefür und das für folgende Oehlers 3. Theil a. a. O. 2 S. 276 f.

3) Das ist mit der Grundforderung der Furcht Gottes gegeben, vgl. ebenda S. 290 und § 241.

4) Vgl. die Auslegung dieser Stellen bei Zöckler in Langes Bibelwerk A. T. Th. 12, besonders die überführenden Parallelen zu 30, 5. 6.

denen Gott das Ansehen und die Weisheit verliehen;[1]) aber daneben steht jene Züchtigung und Rüge durch Leiden, an denen man ein Unterpfand hat, daß der Vater sein Kind als solches anerkennt Spr. 3, 11 f. Ueberall nun, wo uns diese stehenden Begriffe in dem Spruchbuche begegnen, hat die alexandrinische Uebersetzung מוּסָר mit παιδεία, תּוֹכַחַת mit ἐλέγχειν wiedergegeben; und in der eigenthümlichen Umschreibung des zweiten Gliedes Spr. 10, 17 παιδεία ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται hat sie den Gedanken sehr bestimmt ausgedrückt, daß jede wirksame Erziehung eine rügende und strafende sein müsse. Freilich wird es dem redlich strebenden Menschen schwer, sich unter solche Zucht zu beugen, wenn andere Menschen ihm diese Rüge zu Theil werden lassen; dann zumal regt sich der Zweifel an der Berechtigung der ihm beschiedenen Leiden. Aber es gibt auch noch einen anderen Ausleger der züchtigenden Schickung Gottes; das sind die Nachtgesichte und Träume, in denen Gott ihm sein verkehrtes thun vorhält, und mit denen die äußeren Leiden zusammenwirken, um ihn zur demüthigen Hingabe an die vergebende Güte zu bewegen; er „öffnet ihm das Ohr", damit er verstehen lerne, wozu die Fügung ihm dienen soll, Hiob 33, 15 f. 36, 8 f. Ein solches Gesicht wird es auch sein, von dem Eliphas gelernt hat, der Sündhaftigkeit zu gedenken, die auch den besten vor Gott unrein erscheinen läßt, und deren Erkenntniß ihn willig unter läuternde Leiden sich beugen heißt, ebd. 4, 12 f., vgl. 5, 17. Da tritt das höchste Ansehen selbst in das Mittel, und gegenüber dem dann angelegten Maaßstabe der unbedingten Heiligkeit muß sich auch zuletzt Hiob beugen, wiewohl er auf das Bewußtsein einer mit der That treu bewährten guten Gesinnung nicht verzichten kann. Gottes eigene Rede greift in dem Gedichte ein, wo ein ähnlicher Mangel sich herausstellt, wie der den Hosea 7, 2 rügt: nicht sprechen sie zu ihrem Herzen, daß ich ihrer Bosheit gedenke. Im eigenen inneren müßte die Prophetie laut werden, welche die gegenwärtige Sünde mit dem unausbleiblichen Uebel als seiner Strafe im voraus verknüpft, wie das vorhandene als verdiente Züchtigung mit der rückwärts liegenden Vergehung. Bleibt sie stumm, dann muß Gott selbst vernehmlich reden, wie er in dem anschaulichen Berichte von der Urgeschichte dem Kain sein Verbrechen vorhält, 1 Mose 4, 9 f. Die

1) Vom Weisheitslehrer (Salomo) gleich im Eingange des Buches und sofort; von ihm und anderen als Vater, Eltern; vgl. über die Erziehung **Oehler** a. a. O. S. 302 f.

Gottesstimme wird in der Stille der Nacht in Art des Traumes vernommen; auf diesem Wege hatte ja Gott einst auch den Abimelech gewarnt, ebd. 20, 3 f.[1]) Man sieht wie jenes überführt werden von dem eigenen verdammenswerthen thun zufolge seines Anschlusses an die klare Forderung des Gesetzes und an die unter das Licht der prophetischen Betrachtung gestellten Leidensfügungen selbst in die Reihe der Offenbarungswirkungen Gottes hineintritt. Sofern dabei die Vergegenwärtigung des Thatbestandes, verbunden mit der Gemüthsbewegung im Gesichtskreise steht, genügt es dem Hebräer von einer Regung des Herzens zu reden;[2]) und selbstverständlich weiß er auch von der Unvertilgbarkeit der eigenen Missethat aus dem Gedächtnisse, Jeremia 17, 1. Wo sich aber ein Anspruch erhebt, der mit dem Bewußtsein vorhandener sittlicher Gesinnung und redlichen strebens in Widerstreit kommt; der zu dem Zeugniß: ich bin mir nichts bewußt, noch das weitere Geständniß abfordert: aber darin bin ich nicht gerechtfertigt; wo unter der sittlichen Lebensarbeit, im ringen mit der Lebensfügung die Einsicht in den Abstand zwischen dem Thatbestand und der Aufgabe sich ahnungsvoll vertieft, — da ist sich der fromme Israelit bewußt, eine Offenbarung Jehovahs zu empfangen, die sich ihm dann in einem anschaulichen Bilde der Einbildung verdichtet.[3]) Ihm bleibt kein Zweifel, woher er dies unabweisliche, geistige und doch von dem eigenen sich empfindlich abhebende abzuleiten hat; eben deshalb steht aber dessen Giltigkeit so wenig in Frage als die heilsame Wirkung, wenn man sich ihm unterordnet.[4])

Unverkennbar durchziehen diese Grundanschauungen die apokryphischen Spruchbücher.[5]) Auch hier steht die Erziehung durch die Lebens-

---

1) Rud. Hofmann a. a. O. S. 27.

2) Oehler a. a. O. 1 S. 232 mit Anm. 5. 6 aus Roos, Hiob 27, 6 — nehmlich weil „das Herz die Stätte, in welcher der Proceß des Selbstbewußtseins sich vollzieht." Vgl. den ursprünglichen Begriff von συνειδός und conscientia. Die von Cremer a. a. O. S. 349 verglichenen Stellen, wo Seele an Stelle von Herz eintrete, Hiob 9, 21 und 2 Sam. 18, 13 sind im Hebr. nach Auslegung und Lesart so unsicher, daß sie nicht zu brauchen sind; die erste erhält durch die von Cr. angef. Uebers. der LXX einigen Schein.

3) Oehler a. a. O. 1 S. 263 Anm. 15.

4) Zu den Ausführungen über die Zucht vgl. auch H. Schultz a. a. O. 2 S. 128. 156 f. von der Demuth, 187 f.

5) Der Zusammenhang der Weisheit mit dem Gesetze — die Grundlage für unsere Ausführungen — erscheint am klarsten darin, daß die Weisheit ihren eigentlichsten Wirkungskreis in Israel, ihre höchste Offenbarung im Gesetze gewonnen

fügung von Seiten Gottes durchaus fest, und als das bestätigende Vorbild derselben werden die Führungen des erwählten Volkes in die Erinnerung gerufen, bei denen es Gott darauf abgesehen hatte, Sinnesänderung durch Zucht hervorzurufen; ja dieses absehen greift auch über das engere Gebiet hinaus; vgl. bes. Weish. Kp. 11 und 12. Wo die Zucht ihren Zweck nicht erreicht, weil die Menschen sich nicht unter sie beugen, da wird sie zum Gerichte; und dann tritt äußerliches geschehen und eigenes Bewußtsein in Wechselwirkung, um schon hier ein Vorspiel der schließlichen Vergeltung zu erzeugen; das schildert Weish. Kp. 17 an dem Bilde der von Finsterniß überfallenen Egypter. In dem farbenreichen Gemälde lassen sich noch Striche erkennen, die aus den Fluchformeln der Gesetzbücher stammen (vgl. V. 15 f. 18 f. mit 3 Mose 26, 36 Spr. 28, 1. 5 Mose 28, 65 f.), und damit auf die Quelle zurückweisen, aus denen diese Vorstellungen geschöpft sind. In diesem Zusammenhange nun erscheint zum ersten Male V. 10 die *συνείδησις* in einer jüdischen Schrift und zwar als Auslegerin der göttlichen Strafordnung, sofern sie die Furcht vor dem unausbleiblichen künftigen Unheil veranlaßt oder das vorhandene äußere Uebel mit den Vorwürfen des Ge-

---

hat, Jes. Sir. 24. Der Zusammenklang mit üblichen Verherrlichungen des Gesetzes ist deutlich z. B. V. 20 vgl. Ps. 19, 11. Wenn er in dem Lobe des Mose am Sinai den *νόμος ζωῆς* gegeben sein läßt, 45, 5, so bezeichnet er 17, 11 in der Erinnerung an die Schöpfung das Gebot des Paradieses ebenso; das ist ihm also der Keim des positiven Gesetzes als Ausdruck der *ἐπιστήμη*, der Weisheit. Diese Ableitung der Thorah aus der Weisheit Gottes, die auch die Schöpfung und Vorsehung im allgemeinen lenkt, könnte eine Erweichung des sog. A. Testl. Partikularismus sein; wie dem immer sei, keinenfalls nimmt sie der Geltung des Gesetzes in den Augen dieser Denker etwas. Nicht nur das erwähnte Buch, sondern auch das alexandrinische der Weisheit bleibt fest bei der Bevorzugung Israels, bei der besonderen Offenbarung, welche sich die Weisheit in seiner Geschichte gegeben; sind ihm doch die aus Egypten ziehenden Juden die, *δι' ὧν ἤμελλε τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι* 18, 4; wie Salomo sie erfleht, um Einsicht in das Gesetz behufs seiner Anwendung zu gewinnen 9, 5, so ist die wunderbare Leitung des Volkes *ἀνάμνησις ἐντολῆς νόμου σου* 16, 6. Die *παιδεία*, die Gesellin der Weisheit, steht ebenso in Parallele mit dem *νόμος* 3, 11. 2, 12; der Zusammenhang derselben zeigt sich in der schönen Ausführung über den Erfolg des suchens nach Weisheit 6, 15 f. Daß diese Zucht aber sich auch durch Zufügung von Leiden vollzieht, dafür s. 3, 5. 16, 6. 11. — Bei Jes. Sir. liest man den Grundsatz *σοφία καὶ παιδεία φόβος κυρίου* 1, 27, und zwar handelt es sich um eine drückende Zucht, 6, 10 f. 4, 17, denn wer Weisheit sucht, muß sich auf den *πειρασμός* bereiten 2, 1 f.

wissens in Beziehung setzt — also dadurch dessen Bedeutung bestimmt. In dem der semitischen Spruchrede eigenen Doppellaufe entspricht ihr der ἴδιος μάρτυς, welcher καταδικάζει;[1]) man befindet sich inmitten dem Griechen geläufiger Wendungen, und kennzeichnender Weise ist es das rettungslos verdammende Bewußtsein, für dessen Bezeichnung zuerst wieder das fragliche Wort in Dienst genommen wird. Indeß im Vordergrunde steht diesen Lehrern doch die fruchtende Erziehung, welche die Weisheit als Weltlenkerin und als einwohnender freundlicher Geist dem Menschen zu Theil werden läßt; um sie fragt Jesus Sirach in betender Rede 23, 1 f., wo er von Zuchtruthen für die Gedanken spricht, welche ihm selbst seine Sünden behufs ihrer Vermeidung kund machen sollen. Was er in diesen Worten thut, das bezeichnet Philon als Pflicht, wenn er die Stille des Sabbaths der Hingabe an die Erziehung durch das Gewissen zu widmen lehrt. Und so dürfte denn die Kette der Ueberlieferung bis zu ihm hin kein Glied vermissen lassen; die innere Rüge mit der vollen Klarheit des Maaßstabes und zugleich mit dem getrosten absehen auf Besserung, wenn der Wille sich mag weisen lassen, das zur Demüthigung bereite zutrauen zu der erziehenden Weisheit ist ein Erbe seines Volksthumes; dafür bürgt die Gesammtauffassung und die Bezeichnung jener erziehenden Züchtigung. Was aber den alten sich als ein von Gott gesendetes Gesicht gegenüberstellte, das ist bei den jüngeren schon in eine Innenwirkung Gottes gewandelt, ohne daß gerade eine bestimmte Vorstellungsform dafür sich entwickelt hätte. Die schiebt dann der Philosoph ein, indem er, wie auch z. B. in der Lehre von der Ekstase, griechische Theologumene und Philosopheme anwendet. Seine ausgebildete Lehre vom Logos gibt ihm an die Hand, eine so zu sagen anerschaffene Gottesoffenbarung von sittlicher Abzielung im Menschen anzuerkennen, ein Mitteldung zwischen bloßer Aeußerung der menschlichen Vernunft und ausdrücklicher fremdartig, in die Bewußtseinsvorgänge eingreifender Offenbarung, und zwar um so leichter, als ihm die Wirkung Gottes durch seine Kräfte in der Welt nie ganz mit der stoischen Weltseele zusammenfällt, so weit die besonderen Wirkungen auf den Menschen behufs seiner Erhebung zur Gottheit in Frage sind. Erklärlicher Weise wird nun das im Herzen vernommene sittliche Urtheil in demselben Maaße selbständiger gewerthet, in welchem es von äußeren Unterlagen

---

1) Ueber Lesart und Auslegung vgl. Grimm i. d. exeg. Handb. z. d. Apokr. 6. Lief. 1860. S. 277 f.

und Antrieben wie Thorah und Leitung der Vorsehung unabhängig gestellt, nicht nur als deren Widerschein im Bewußtsein, sondern als unmittelbarer Ausfluß göttlicher Offenbarung erscheint. Je völliger sich der jüdische Philosoph von den geschichtlich gewordenen und wirkenden Grundlagen und Bedingungen des sittlichen Lebens ab und den rein innerlichen Voraussetzungen desselben zuwendet, um so willkommener muß ihm auch der besondere Name für jenes richterliche Vermögen sein, den ihm die zur eigenen gewordene Zunge des fremden Volkes entgegen trägt. Und doch wäre er nicht zu der zuversichtlichen Schätzung jenes Urtheiles gelangt, wenn sein leben und denken nicht von Kind auf in Sitte und Glaube Israels Wurzel geschlagen, wenn nicht die geschichtlich erwachsene παιδεία νόμου ebenso viel Bedeutung für ihn behalten hätte als die hellenische Schulung. Denn nur da, wo jenes Urtheil in wesentlicher Zusammenstimmung mit der allgemein geltenden sittlichen Anschauung seinen Ausspruch zu thun vermag, entfaltet es seine ganze Kraft, zu der auch die Feinfühligkeit und Reizbarkeit selbst gegenüber den leisesten Ansätzen zum handeln zählt; nur da kann eben darum auf eine gleichartige Regsamkeit bei der Mehrzahl der Menschen gerechnet werden, und in Folge dessen auch der Schein entstehen, als ob es nicht nur mittelbar als anwendender Richter, sondern auch unmittelbar den Lehrer der Sittlichkeit abgeben könne. Das allgemeine und lebendige Rechtsgefühl der Römer bot dem Gewissensurtheil eine gleichartige Unterlage wie die Gottesfurcht der Juden; weil aber ihre Sittenlehrer bei den Griechen in die Schule gingen und mit ihren Meistern nach der sittlichen Wahrheit fragten, welche die geltende Sitte zu beurtheilen, zu verdammen und zu wandeln im Stande sei, konnten sie ebenso wenig geneigt sein, sich an ein Orakel zu wenden, welches nur den einzelnen Fall hintennach entscheidet und überdem nur dadurch von dem gangbaren sittlichen Urtheil sich zu unterscheiden schien, daß der Missethäter sich seiner Anerkennung selbst nicht zu entziehen vermag. Vollends die hellenischen Denker kannten keinen anderen sicheren Weg zur Klarlegung der höheren Natur des Menschen, als das wissenschaftliche denken; das ist so unabänderlich der Pulsschlag ihres Lebens, daß sich aus der Dämmerung der Skepsis der Neuplatonismus nicht erhebt ohne sich wenigstens das Trugbild eines wissenschaftlichen verfahrens für seine Träumereien und geistvollen Einzelfunde vorzuspiegeln; wie hätten sie sich die Mühe geben mögen, jene gewaltsamen Regungen in dem verworrenen sittlichen Bewußtsein der ungebildeten Menge auf ein sich bekundendes festes

Gesetz hin zu untersuchen, eben hier nach der Offenbarung jener höheren Natur zu forschen?! In ganz anderer Lage befand sich Philon. Wie das Gesetz selbst 5 Mose 30, 11 f. vgl. 29, 1. 10—12 für Israel jede Möglichkeit eines sittlichen Aristokratismus abschneidet, indem es einem jeden die Verantwortung in das Gewissen schiebt, weil er Gottes Willen weiß, so legen alle spät jüdischen Schriften den entsprechenden Zustand dar; die auf das Gesetz gestützte sittliche Anschauung ist in doppeltem Sinne volksthümlich, sofern sie nicht minder in einer für jedermann faßbaren Gestalt auftritt, als sie in ihrer zweifellosen Giltigkeit von jedwedem, natürlich dem Grundsatze nach, anerkannt wird; denn den Widerspruch der bewußten Unsittlichkeit hat man nicht in Frage zu ziehen. Bei solcher Sachlage findet das Gewissen freie Bahn und günstige Lage für eine eindrückliche Wirkung vor. Man erinnere sich der ähnlichen Verhältnisse zur Zeit der Reformation; denn damals bildete die kirchliche Sittenlehre sammt den Glaubenssätzen von dem künftigen Gerichte so unbezweifelt die allgemeine Voraussetzung, daß man sich überall auf die gleiche Gewissensnoth berufen konnte, von der die Jetztzeit nichts weiß oder wissen will. Ebenso mochte Philon im Blicke auf seine Volksgenossen getrost die Allgemeinheit der Gewissenswirkung behaupten, mit dem zutrauen in derselben den untrüglichen sittlichen Maaßstab wirksam zu finden. Und weil er die Grundanschauung theilte, nach der die Gottesfurcht der bleibende Anfang aller sittlichen Weisheit ist, mithin auch die demüthige Anerkennung der eigenen Fehlerhaftigkeit, so blieb ihm der anklagende Zeuge nicht drohender Scherge des Verdammungsurtheiles, sondern ordnete sich als zuverlässiger hilfreicher Erzieher dem hoffnungsvollen Zuge sittlicher Selbstbildung ein.

Freilich war es also seine Stellung zwischen griechischer Bildung und jüdischem religiösen Leben, der zufolge ihm diese innere Erscheinung in volles Licht trat; aber den besten Theil, nehmlich die inhaltvolle Kraft der beobachteten Erscheinung, brachte ihm die väterliche Ueberlieferung zu; sie hat er im Auge, wenn er schildert, was er mit dem neuen entlehnten Namen bezeichnet. Nur wo die beugende Macht der sittlichen Wahrheit im Bewußtsein der Verantwortung erfahren wird, kann man der unausweichlichen Selbstanklage ihre ganze Würde zugestehen. Und daß dazu die heidnische Bildung auch in jenen Zeiten des Bruches durchaus nicht geneigt war und daher dem jüdischen Philosophen diesen Zug seiner Anschauung nicht mitgetheilt haben kann, dafür bietet die Schrift einen deutlichen Beleg, in welcher der Stoicismus nackt ins

jüdische übersetzt ist, das sog. vierte Buch der Makkabäer; denn in ihm spricht der entschlossenste Rationalismus ohne jede Spur einer Neigung, demüthige Sinnesänderung als den königlichen Weg zur Vollkommenheit anzuerkennen.[1])

Mithin hat den Juden sowenig wie den Römer die philosophische Schule zur Beachtung des anklagenden Selbstbewußtseins gedrängt; und durchmustert man die Reihe von Namen, die sonst noch anzuführen waren, so zählt nur noch ein philosophischer Eklektiker mit, Plutarch, welcher ohngefähr der folgenden Generation angehört. Aber er ist auch schon einer der predigenden, vorwiegend religiös gerichteten Sittenlehrer und durch diese Richtung auf die Kundgebungen des volksthümlichen Bewußtseins hingewiesen, wie die übrigen, seien sie Geschichtschreiber, Redner, Satiriker oder Lehrdichter. So dürfte auch der Beweis abschließend erbracht sein, daß Begriff und Name des Gewissens bei den führenden Völkern der alten Bildung nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung hervorgebracht, sondern jenseit der schulmäßigen Schriftstellerei im Munde des Volkes geboren ist, und von hier aus erst die Aufmerksamkeit jener Kreise theilweise für sich gewonnen hat. Es darf ihm der Verdacht nicht begegnen, als hätte man ihn irgend einem Vorurtheile zu Liebe, etwa dem ethischen Idealismus oder einer Religionsphilosophie zu Dienst in die Psychologie oder Anthropologie eingeführt; er ist nicht gemacht, sondern gewachsen; nicht erfunden, sondern gefunden. Man hat es also im strengsten Sinne mit einer geschichtlich gegebenen Größe zu thun.

Um diese nun in möglichst scharfem Umrisse dem forschenden Auge zu enthüllen, wird das Ergebniß der bisherigen Erhebungen noch unter einem bestimmten Gesichtspunkte in das Licht zu stellen sein. Was ist es eigentlich gewesen, das diese Erfahrung in der festgestellten Zeit und unter den erörterten Umständen eindrücklich genug machte, um ihr die vornehmliche Beachtung zu gewinnen und den Namen „Bewußtsein" mit eigenartiger Sonderbedeutung anzupassen? Dieser Vorgang wäre schwerlich zu

1) Gfrörer, Philo 2 S. 187 f., besonders was für obige Bemerkung aus der Gegenüberstellung des Stoicismus dieses Buches und des Platonismus bei Philon S. 199 f. folgt; ohne daß die letzte Seite dieser Vergleichung ohne weiteres gebilligt werden könnte, wie zur Genüge aus früheren Erörterungen erhellen dürfte.

begreifen, wenn Vilmar mit Recht behauptete, daß „das Gewissen keinen ihm eigenthümlichen Inhalt habe, sondern derselbe ihm von anderswoher gegeben werde"; daß „das natürliche Gewissen, es gehöre einem Volke an, welchem es wolle, an und für sich das vollkommene erfülltsein von den betreffenden volksmäßigen Lebensstoffen zur Voraussetzung habe", d. h. „der Gesammtvorstellung des Volkes von dem, was dem Menschen zukomme, was nicht; von dem Inhalte und Verlaufe des gewöhnlichen Menschenlebens." Demgemäß handle es sich bei den Griechen um den Gegensatz von θέμις und ὕβρις, bei den Römern um gravitas virtus honos.[1]) Das hieße mit anderen Worten: das natürliche Gewissen des Menschen urtheilt nach der öffentlichen Meinung; diesem natürlichen Zustande würde man dann etwa den durch Bildung, zumal Philosophie, von dem Volksbewußtsein abgelösten und auf selbsterwählte Grundsätze sich gründenden Menschen gegenüberzustellen haben. In der That bedarf es nach den obigen Ausführungen keines Wortes mehr darüber, daß die homerischen Menschen ihr sittliches Urtheil über sich und andere nach der hergebrachten Vätersitte bemaaßen; wenn Vilmar die Ausdrücke für etwanige Gewissensregungen heraushebt, wie νεμεσσᾶσθαι, νεμεσίζεσθαι, αἰδεῖσθαι, σέβεσθαι, θεῶν ὄπιν ἀλεγίζειν, so erhellt sogleich, daß dieselben in ihrem allgemeinen Sinne die später so scharf sich heraushebende Anklage des Bewußtseins noch gar nicht deutlich in den Vordergrund stellen. Sie stehen in dieser Beziehung selbst hinter den andeutenden Bezeichnungen des alten Testamentes zurück, während sie den Rückweis auf den religiösen Hintergrund mit ihnen gemein haben. Eben darum, weil sie nur ein Widerschein der öffentlichen Meinung sind, fällt in jenem Zeitalter auf diese Regungen des inneren gar kein besonderer Nachdruck. Man betont dieses eigene Urtheil eben dann, und dann zuerst mit vollem Ernste, wann es kein einhelliges sittliches Urtheil mehr gibt, wann die Unsittlichkeit selbst ungescheut zur Lenkerin des verhaltens erhoben wird. Unter solchen Umständen bliebe demselben — wenn Vilmar Recht hätte — nur ein eintreten für die mit Füßen getretene Sitte der Väter, und, da diese durchaus unter der Weihe der Religion stand, eine Verwahrung der Frömmigkeit gegen die Freigeisterei. Das wäre freilich die einfachste Erklärung dafür, warum die Philosophen nichts mit dem Gewissen zu thun haben mochten; waren sie es doch, die Vätersitte und Väterglauben

1) a. a. O. S. 84 Anm. S. 100—104.

und das selbstverständliche Ansehen derselben in Untersuchung zogen und unwiderbringlich auflösten. Indessen hiebei würde es sich nicht um das Ansehen der göttlichen Ordnungen als solcher, vielmehr um ihren Inhalt handeln, der den Obersatz des Gewissensurtheiles bildete; und diesem stehen erwiesenermaaßen die Philosophen nichts weniger als fremd und schroff gegenüber. Es sei nur an das zutrauen des Aristoteles zur volksthümlichen Erziehung und die mit demselben durchaus gleichartige Berufung des Cicero auf das sittliche Bewußtsein der Kinder erinnert; — des Sokrates zu geschweigen.[1]) Den alten Inhalt in der Form eines im eigenen Geiste begründeten wissens zu besitzen, das hätte ihnen nur genehm sein können. Wenn sie trotzdem diesen inneren Zeugen durchaus übersehen haben, so ist uns der Grund davon nicht verborgen geblieben; es war ihr Intellektualismus und im Zusammenhange mit ihm die Betonung des guten wollens und könnens. Also nicht der Widerspruch in der Stellung zu den bisher geltenden Bindungen war die Ursache dieser Nichtbeachtung, an deren Stelle vielmehr der Versuch einer Zersetzung zu erwarten wäre. Statt dessen läßt sich eine gewisse Gleichartigkeit der Stellung zur Ueberlieferung nicht verkennen. Denn selbständig neben der philosophischen Bewegung macht sich dieser richterliche Zeuge für eine feste sittliche Ordnung eben zu der Zeit vernehmlich, da die alten Sitten Ansehen und Gewalt über die Gemüther verloren haben; da die öffentliche Meinung durch die Gebrochenheit und Unsicherheit ihre Macht einbüßt. Diese Thatsache hat Vilmar einfach unbeachtet gelassen. Ein bloßes zucken des zähen volksthümlichen Vorurtheiles unter dem zerlegenden Stahle des Zweifels oder dem auflösenden Gifte öffentlicher Zügellosigkeit ist es nicht; sonst müßte es ja für das alte ohne Unterschied eintreten, könnte nicht mit an dessen Entwerthung betheiligt sein und vollends unter keinen Umständen neue Ueberzeugungen begründen helfen. Das alles aber hat nachweislich stattgefunden, wenn anders oben das allmähliche hervorbrechen dieser Erkenntniß richtig beobachtet worden ist. Ohne eine Unterscheidung in das unbefangene Alterthum hineinzudeuten, die ihm fremd ist, läßt sich doch beobachten, wie das sittliche Urtheil den überlieferten Stoff sichtet. Antigone folgt allerdings nicht einem rein individuellen Gewissen; sie vertritt aus Frömmigkeit die uralten Ordnungen der hellenischen Gesellschaft; aber sie setzt sich dabei mit jener auch uralten Anschauung in Widerstreit,

1) Vgl. oben S. 130 f. 161 f. 80 f.; die Stoa S. 100.

dergemäß der Staat und seine lebendige Ordnung Ausdruck des Götterwillens ist. Mithin wählt sie; und zwar nach des Dichters Meinung nicht nur nach individueller Berechtigung; denn bei ihr läßt Sophokles keine leise Ahnung von Schuldbewußtsein, vielmehr nur Klage um unverschuldetes Unglück zu Worte kommen, während er an Kreon den Sieg des Gewissens über den politischen Verstand zeigt.[1]) Jene heiligen Forderungen der geschwisterlichen Anhänglichkeit und der Sorge für die entschlafenen gelten also hier bereits höher im Vergleiche mit dem Ansehen des Staates, so weit die persönliche Stellung in Frage kommt; sie haben den Werth, daß man um sie das Leben auf das Spiel setzt. Diese Auswahl nun zeigt unverkennbar eine Wahlverwandtschaft mit allgemein menschlichen Lebensordnungen im Unterschiede von den geschichtlich gewordenen und werdenden; einen Zug zu den Grundlagen, auf denen allein gemeinschaftliches leben gedeihen kann, unter Zurückstellung des volks- und zeitgemäßen Aufbaues. Kündet sich diese verschiedene Schätzung doch deutlich genug darin an, wie man jene Ordnungen als die ewigen, auch für die Götter ohne Frevel nicht verrückbaren ansieht. Gewiß kann nicht die Meinung sein, das Gewissen oder das sittliche Bewußtsein erzeuge diese Anschauungen und hebe sie mit begrifflicher Schärfe aus der Ueberlieferung heraus; vielmehr wird es rege, eben angeregt durch ihre Ueberlieferung; es tritt nur bezeugend für sie ein; indem es aber gerade für sie eintritt, wird ein unbedingter Werth empfunden, und sondert sich ohne Klarheit der Bestimmung und doch lebendig genug, um die Handlungsweise zu bestimmen, das ewige von dem bloß alten. — Fortschreitend sehen wir dann eben dies sittliche Bewußtsein mit seinem eintönigen Geschäfte der Selbstanklage das reinigende Messer auch an heilige Ueberlieferungen ansetzen; das Schuldbewußtsein schließt in einseitiger Folgerichtigkeit die Annahme göttlicher Bethörung und erblichen verfallenseins an das Verbrechen aus; wenn eben deshalb Platon sogar den tiefernsten Aeschylus verwirft,[2]) so vernimmt man nicht allein den Wortführer des philosophischen Idealismus, sondern er vertritt dabei das klarer sich herausarbeitende sittliche Gemeinbewußtsein der Griechen;[3]) dafür bürgt die Zähigkeit, mit wel-

1) s. auch Lehrs a. a. O. S. 68.

2) Curtius a. a. O. 3 S. 524.

3) Auf diesem Wege, durch den — wie oben betont wurde — immer in das philosophiren hinübergenommenen Inhalt der sittlichen Gemeinurtheile, ge-

cher sich die Zuversicht zur strafenden Gerechtigkeit behauptet, während die sonstigen Vorstellungen von den Göttern größtentheils den übermächtig anstürmenden Zweifeln erliegen. Dieser Vorgang findet eine besonders deutliche Ausprägung in Euripides, wie er zwischen zeitüblicher zersetzender Verständigkeit und volksthümlich religiös begründetem Idealismus schwankt. — Endlich beginnt gerade von hier aus auch eine Fortbildung der Aussichten über den Tod hinaus. Während die Philosophie theils auf die Fortdauer der einzelnen verzichtet, theils sie aus dem Wesen der Seele, des Menschen u. dergl. zu erweisen sich müht, wie das dem Intellektualismus entspricht, taucht die Ahnung vor der Einbildung des Volkes als Forderung des sittlichen Bewußtseins auf, indem dasselbe die Anweisung auf die jenseitigen unterirdischen Strafen ausstellt. Die Empfindung von dem unzureichenden der Dialektik, welche den Platon überhaupt zum Mythus greifen läßt, veranlaßt ihn denn auch bei dieser Frage die volksthümliche Vorstellung neben die Untersuchungen des Denkers zu stellen; die Erinnerung an den Todesgang des Meisters, sofern er ja durch und durch die beredte Darstellung einer sittlich begründeten Hoffnung war, legte das besonders nahe.[1]) Allerdings im gemeinen leben pflegte die, auch von dem Philosophen nicht verdeckte, Rückseite der Münze deutlicher vor den Seelenaugen zu stehen: die ebenso wohl begründete bleiche Furcht. Die Bedeutung dieser Vertiefung und Fortbildung einer religiös-sittlichen Volksanschauung für diese Untersuchung kann man nicht recht würdigen, ohne sich gegenwärtig zu halten, unter welcher Voraussetzung sie sich nach den früheren Ergebnissen vollzieht, nehmlich während im übrigen die volksthümliche Religion im erblassen und in der Entmächtigung begriffen und zugleich die öffentliche Sittlichkeit in Auflösung gerathen ist. Dann leuchtet ihre Beweiskraft gegen Vilmars Behauptung ein; müßte doch nach ihm das Gewissensurtheil schlechterdings an die altüberlieferten Volksanschauungen gebunden sein; thatsächlich aber sieht man die Erfahrung von seiner Wirksamkeit im umgekehrten Verhältnisse mit jenen an Lebendigkeit wachsen. Nach ebendemselben könnte es überhaupt nur auf Grund der jeweiligen Meinung über „den Inhalt und

---

winnt auch das Gewissen Einfluß auf die Philosophen, ohne doch erkannt und anerkannt zu werden.

1) Phädon p. 107 f. bes. 114, nebst dem Beweise a tuto p. 91. Vgl. Merschmann d. Idee der Unsterblichkeit 1870 S. 17. Vgl. ob. S. 78.



Verlauf des gewöhnlichen Menschenlebens" urtheilen und müßte folglich nicht nur nach Völkereigenthümlichkeiten, sondern auch nach herrschenden Zeitmeinungen seinen Maaßstab wechseln; wo der Ernst sittlicher Grundsätze weithin abgeschüttelt wird, könnte auch das Gewissen unbedingt demselben Schicksale nicht entgehen. Allein, wie immer es bei der Masse durch jene Einwirkung abgestumpft worden ist, bei den einzelnen zeigt es sich von den öffentlichen Zuständen nur in gegentheiliger Art abhängig: seine Stimme wird bei den Römern unter dem Zusammenbruche der alten Bürgersitte immer lauter. Unter ihnen wie unter den Griechen treten, allerdings nur durch das entschiedene nein dieses Zeugen angedeutet, immer bestimmter Grundzüge einer gemein menschlichen Sittlichkeit hervor; vgl. ob. S. 160. Diese Thatsache verhüllt man sich, wenn man mit einer einseitigen Vorliebe für die ursprünglichen Volkszustände das Auge an ihrer fortschreitenden Entwickelung nur da haften läßt, wo ihm Auflösung und Verfall entgegentritt. Auf diesem Wege gelangt Vilmar unter völliger Hintanstellung der nachhomerischen Dichtung zu dem Ergebnisse, es hätte bei den alten Völkern überhaupt nur Trümmer einer überlieferten offenbarten Sittenordnung, und insonderheit bei den Griechen nur zwei feststehende Gesetze der Sittlichkeit gegeben, das Verbot „des Meineides und der Vergehen gegen die Parentel."[1]) Um die Uebertreibung in diesem Urtheile darzuthun, bedarf es nicht erst des hinüberblickens zu den Römern; und in diesen Fragen haben sie volle Beachtung neben den Griechen zu beanspruchen. Aber es bedarf dessen nicht: mit derselben Kunst der Erhebung wird man unschwer dem alten Testamente die Giltigkeit der zehn Worte abstreiten können, denn seine Schriften belegen reichlich ein nachwirken mancher Verdunkelungen des sittlichen Bewußtseins, die erst allmählich vor der helleren Einsicht in den Willen Jehovahs weichen. Inzwischen ist es Nägelsbach doch gelungen, von der volksthümlichen Sittenlehre sowohl in, als zumal nach der homerischen Zeit ein Bild zu entwerfen, dessen Linien weit über jene angeblich einzigen festen Punkte hinausgehen.[2])

1) S. 97. 99. — — „Fanatischen Traditionalismus, dem jeder evangelische Christ alles Ernstes ins Angesicht zu widerstehen hat" nennt das Philippi kirchl. Glaubensl. 2. A. 1867 III S. 20. — Die Darstellung der Dinge bei v. Zezschwitz zur Apol. d. Christenthumes 1866 2. Vorles. hat sich von demselben Irrthum nicht ganz frei erhalten.

2) Bei seiner Besprechung des heidnischen sittlichen Bewußtseins verfährt Vilmar in jener Advokatenart, welche die lautere Auffassung jeder geistigen Ge-

Und an derselben hat die Philosophie klärend fortgearbeitet. Der lebendige Stoff ihrer angewandten Lehre kam ihr, wie gezeigt und wie ja auch nicht anders möglich, aus dem leben und treiben, fühlen und meinen des eigenen Volkes; und beim Abschlusse ihrer viel hin und her gewandten Bearbeitung dieses Stoffes hatte sie sich zu einem kalten und blassen, doch immerhin in vielen Zügen menschenwürdigen Abrisse der Tugend erhoben. Wenn man diese späte unpolitische Ethik der christlichen gleich oder gar überordnet, ja sie zu deren Quell machen will, so muß das den Kenner freilich befremden, denn ihre verwandten Sätze kommen wie trockene Rechenergebnisse heraus und, inmitten widersprechender stehend, entbehren sie der tiefsten Uebereinstimmung, weil die Seele des christlichen Ideales fehlt. Allein es ist nicht minder eine Verzerrung, zu leugnen, daß in derselben unveräußerliche Grundzüge allgemein menschlicher Sittlichkeit zu deutlichem Ausdrucke gekommen sind. Gelangt doch ein unverdächtiger Beobachter bis zu der Frage, ob etwa ein Mark Aurel schon unter christlichem Einflusse gestanden, ohne sie doch mit irgend welcher Zuversicht bejahen zu können.[1]) Darf man sich nun zwar nimmermehr beikommen lassen, nach diesen Denkforderun-

---

sammterscheinung in der Geschichte unmöglich macht. Das ganze ist nie bloß die Summe von vielem einzelnen, am wenigsten für den geschichtlichen Blick, der das einzelne theilweis nur sehr zufällig erreichen kann. Da ist es denn leicht, den ungeübten Blick zu irren, indem man ihm eine Reihe belegbarer Einzelthatsachen vorführt, die doch nur theils Ausnahmen sind (und eben deshalb im Gedächtniß blieben), theils Nebensachen; das Auge ist dann nicht mehr im Stande, die Hauptsache zu erkennen und festzuhalten. Was würde — und wird bei Leuten dieser Schulung und anderer Richtung leider! — aus der Geschichte christlicher Sittlichkeit! Man würde dem sittlichen Bewußtsein der Christenheit leicht jede innere Einheit in sich, jede Uebereinstimmung mit der sittlichen Idee, allen segensreichen Einfluß auf den Fortschritt in der sittlichen Denkweise und Bildung absprechen können, wenn man hier nach Vilmars Weise vornehmlich den gnostischen Antinomismus, den mönchischen Asketismus, den hierarchischen Politicismus, den Jesuitismus, den revolutionären Theokratismus reformatorischer Sekten, den zähen Methodismus und a. schilderte. — Dürres Laub und vertrocknende Zweige verdecken den Stamm, ehe die Herbststürme ihn von den abgestorbenen Erzeugnissen gereinigt haben; aber er ist doch da.

1) „Antik ist das alles nicht mehr, ob es aber bereits aus christlichen Quellen geflossen ist, wer will das sagen?" Nur Vermuthung, daß „statt der dem Christenthum entgegenkommenden Entwickelung" der „stille unmeßbare und unberechenbare Einfluß" desselben Statt habe. Uhlhorn a. a. O. S. 216. Vgl. Scharling: Humanität und Christenthum, übers. v. Michelsen 1874 1 S. 277 f.

gen das allgemeine sittliche Bewußtsein jener Zeiten zu bemessen, so ist doch bei dem engen Zusammenhange der weitgreifenden Bildung eine Rückwirkung nicht auszuschließen. Zur Veranschaulichung davon wird die je weiter hinab desto mehr um sich greifende Eklektik dienen. Ihr verfahren bezeugt, daß die Schulen für die weiteren Kreise nicht sowohl durch ihre Sondermeinungen wirksam wurden, als durch ihre läuternde Bearbeitung der volksthümlichen Anschauungen, die dann auf ziemlich gleichartiges hinauslief. Nicht bildend, sondern eben nur sichtend greift das geregelte nachdenken über Sittlichkeit ein; der Gehalt des sittlichen Bewußtseins stellt sich so zu sagen durch eine allgemeine Abstimmung heraus, förmlich freilich nicht und unter allen verwickelten Beweggründen vollzogen, die auf dergleichen einzuwirken pflegen. Wie bruchstückweise die sittlichen Grundordnungen, wie gebrochen in sich und eigenartig gefärbt immer sie dem Beobachter entgegentreten, — indem sie auch in dieser mangelhaften Auffassungsart unbedingte Anerkennung eintreibend vernommen und bezeugt werden, enthüllt sich unleugbar die Thatsache, daß das Gewissen nicht gleichgiltig gegen den Inhalt des sittlichen Bewußtseins ist. Durchaus nicht geartet als Quell, aus dem sich einfach ein oberster Grundsatz oder eine Reihe zusammenhangender Erkenntnisse sittlichen Gehaltes erheben ließe, wirkt es vielmehr wie der Kompaß, der wohl durch örtliche Einwirkungen zeitweilig abgelenkt werden kann, ohne darum seine Eigenschaft einzubüßen, ein „Nordweiser" zu sein. Eben dadurch, daß es den Finger immer wieder auf bestimmte Stellen mit besonderem Nachdrucke legt, und damit seinen Antheil an gewissen inhaltlich bestimmten Handlungsweisen kund gibt, tritt es in seiner Eigenheit und Einzigkeit deutlich vor dem Bewußtsein heraus, und indem es die unbedingte Achtung einfordert, gewinnt es sich Beachtung, Bezeichnung, Namen. Wie hätte doch ohne einen solchen Anhalt sich noch irgend ein Rest sittlicher Ueberzeugung vor den Fluthen der Zweifel retten können, von denen ein Strom aus der allzeit ergiebigen Quelle der jede Schranke hinwegklügelnden Begierlichkeit, der andere aus der ernsthaften Skeptik der Philosophen übermächtig hervorbrach. Man war ja im Grunde wieder da angelangt, wo man vor Sokrates begonnen hatte. Der unlösbare, jedenfalls damals ungeschlichtete Widerstreit der Schulen über das höchste Gut, mithin auch über den obersten Grundsatz u. s. w., schien zu erweisen, daß es keine allgemeine Nöthigung zu der Wahl eines festen neuen Maaßstabes der Sittlichkeit an Stelle des alten überlieferten gebe, man mithin den Tausch, wenn nicht nach frevler

Willkür, doch nur nach unsicherem Gutdünken vollziehe. Und auf den ersten Blick führt auch das innere Gericht des Gewissens nicht aus diesem Nebelgebiet hinaus; mißt doch der Mensch sich selbst, also seinen Willen, wie er durch seine Vorstellungen bestimmt worden ist, und zwar wirkt das Maaß von Festigkeit seiner Ueberzeugung entscheidend auf den Ausfall des Urtheiles ein. Dasselbe ergeht über Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit, und so scheint es für jenen Ausfall nur darauf anzukommen, was dem eigenen Bewußtsein für Recht und Wahrheit gilt. Allein, wäre der Zweifel daran, daß es an sich giltiges Recht und an sich giltige Wahrheit gibt, seiner selbst gewiß, müßte nicht das Urtheil mit der Undenkbarkeit einer entsprechenden Forderung alle Macht verlieren? Umgekehrt, wenn es thatsächlich seine Macht behauptet, muß es nicht jenen etwa auftauchenden Zweifel immer wieder zurückweisen? In jenem Bewußtsein von Recht und Wahrheit, welches nur Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit nach dem Maaße der Erkenntniß fordert, liegt ein tiefer Zug zu dem Rechte und der Wahrheit, die unabhängig von allem meinen gelten; Wahrhaftigkeit und Rechtlichkeit müssen ihr leben aus dem mütterlichen Boden der Wahrheit und des Rechtes saugen. Und so zeugt jenes Urtheil, indem es unerbittlich die Gesinnung abschätzt, durch seine Forderung für das vorhandensein dieser Wesenheiten und bringt sie unabweislich in irgend welchem Maaße auch inhaltlich zur Geltung.

So wird es denn gestattet sein, abschließend die Rolle zu zeichnen, in der das Gewissen an dem Umschwunge von der unbedingten Beugung unter die überlieferte Gemeinsitte zu dem entschiedenen Rückgange auf den inneren Rechtshof S. 74 f. mitgewirkt hat und dem zu Folge erkannt worden ist. Denn nicht der Wissenstrieb hat den Hellenen diese Seite seines inneren entdecken lassen, darum geht die Forschung achtlos daran vorbei; sie fragte nach einem deutlich redenden Gesetzgeber, und den fand sie hier nicht. Indeß das gewaltig von der Verfehlung überführende Zeugniß wird zu einer lebendigen Schule, und ihre Zucht läßt das Gesetz, nach dem sie sich vollzieht, mindestens ahnen. Indem der einzelne sich der Vormundschaft der wankenden sittlichen Volksanschauung entzieht, stößt er im eigenen Herzen auf eine sittliche Bindung; unter deren Eindruck wird der Bruch mit der älteren nur vollständiger; denn jene Lösung, an sich von berechtigten Anstößen anhebend, gewinnt an ihm einen ernsten Rückhalt. Unter dieser Wechselwirkung gewinnt jenes Erlebniß des Bewußtseins solche Bedeutung, daß man zunächst mit dem

Worte „Bewußtsein" ohne scharf ausgeprägten Sprachgebrauch auf diese ausgezeichnete Bewegung desselben hinweisen konnte, gewiß der andere kenne sie und denke ihrer; in der Folge aber den an sich unbestimmten Namen ihr allein vorbehielt.[1]) Und somit spricht die Geschichte seiner Ausprägung mittelbar dafür, daß dem Menschen für sein sittliches leben irgendwie ein Inhalt mitgegeben sei, dessen er sich mehr und mehr bewußt wird, wenn er, auf sich selbst gestellt, Freiheit und Reife genug gewinnt, um aus dem Verkehre mit seiner Welt bei sich selbst einzukehren und auf die Stimmen zu lauschen, die in seiner Brust bei den von außen erweckten Akkorden mitklingen oder je zuweilen von selbst ertönen. Was er ehedem im grausen Bilde der Phantasie aus sich heraus versetzte, das erkennt er nun als innerstes Eigenthum, als die dauerhafteste Mitgabe seiner geistigen Ausstattung; was, altbekannt, nur der Widerhall des Anspruches erschienen war, den von den Vätern her ehrwürdige Mächte und Ordnungen in gangbarer Satzung an den Bürger erhoben, stieg unter der Entwerthung ihres Ansehens als Rechtsforderung empor, die keiner Stütze der Ueberlieferung und keiner Nachhilfe bürgerlicher Rechtswaltung bedurfte, um die verwirkte Strafe einzutreiben und so ihren unbedingten bleibenden Werth zur Anerkennung zu bringen.[2])

Den schlagendsten Beleg für die behauptete Wahlverwandtschaft möchte endlich die bisher nicht weiter berücksichtigte Aneignung des besprochenen Begriffes von Seiten der Hellenisten liefern. Fristet das Gewissen in der heidnischen Welt nur so zu sagen sein leben, durch die unzerstörbare Zähigkeit desselben sich Geltung erzwingend, so ists, als käme das Wort auf den heimischen Boden zurück, wenn der jüdische Philosoph es in Gebrauch nimmt. In den sittlichen Grundanschauun-

---

1) Dies trifft mit der Antwort auf die Frage zusammen, warum das allgemeine Wort Bewußtsein „ait été si généralement tout d'abord appliquée excluvisement aux phénomènes de l'ordre moral? . . La conscience morale est donc la conscience prise par le côté le plus saillant, le plus capital pour la conduite humaine, pour le malheur ou le bonheur de la vie humaine." Fr. Bouiller de la consc. en psychol. et en morale 1872 p. 4 bei Smeding Paulinische Geweetensleer Acad. Proofschr. Utrecht 1873 S. 130.

2) Verdanken wir dem sittlichen Ernste der Griechen die Entdeckung des Gewissens, so hat man allen Grund, jene einseitige Auffassung ihrer Kalokagathie fahren zu lassen, nach der das heitere Naturkind, „der Grieche, keine Zeit hat, ein Gewissensmensch zu werden" Hasemann bei Ersch und Gruber s. v. S. 15.

gen, die von Israel aus sich mit dem Christenthume als die klarste Ausprägung des gemein menschlichen Naturrechtes verbreitet und bewährt haben, findet das Gewissen die sichere Grundlage seiner richterlichen Wirksamkeit. Hatte das Gewissen bei den Heiden unter einem Todeskampfe des höheren selbst die Ahnung einer unausweichlichen Strafgerechtigkeit erweckt und wach gehalten, so war es in Israel der Glaube an diese, wie er durch die fortgehende Erfahrung in der Leitung des Bundesvolkes gestützt wurde, welcher der Thätigkeit des Gewissens die lebendige Frische bewahrte.[1]) Strafe und Zucht, die heiligen Wächter der sittlichen Bindung, stehen dergestalt an der Wiege des Gewissens; nirgend verräth sich eine Neigung bei den Hellenisten, ihm die unterrichtende Aufgabe der Weisheit beizumessen. Es ist und bleibt das nachfolgende Urtheil. Der Blick solcher, welche unter jener klaren und ernsten Zucht gestanden, kehrte sich dem eigenen inneren zu, als sie unter die Anleitung der von Anfang auf die Selbstbeobachtung gewiesenen Griechen kamen; alsbald konnten sie nicht verfehlen dort die Entdeckung ihrer Vorgänger nachzumachen und der bestimmt aufgefaßten Erscheinung mit vollerer Zuversicht eine wirksamere Stellung in dem Haushalte der sittlichen Selbstbildung einzuräumen. Und sollte sich jemand versucht fühlen, Philon hier auf den bedenklichen Wegen zu dem zu finden, was man einen falschen Subjektivismus nennt, so sei ihm warnend entgegen gehalten, jener sei vielmehr mit Recht der Vorläufer der neuteſtamentlichen Schriftsteller, zumal des Paulus zu nennen. Seine Verwendung des *συνειδός* ist nicht wesentlich von der dortigen verschieden, soweit ausschließlich dieses innere Erlebniß selbst in Frage steht. Denn auf der Voraussetzung seiner Uebereinstimmung mit dem geoffenbarten Gesetze ruht die Aeußerung des Paulus Römer 2, 14 f.; und daß diese Uebereinstimmung einfach vorausgesetzt wird, das bildet an dieser Stelle der Untersuchung den wichtigsten Zug in dem verfahren, in welchem der jüdische Denker sich die fremde Entdeckung aneignet.[2])

1) Die oben ausgesprochenen Beobachtungen erklären, was Ewald a. a. O. 1 S. 34 f. 3 S. 233 f. vom Gewissen sagt. Seine Behauptung aber, der Inhalt müsse demselben von anderswoher gegeben sein, läßt sich nicht ausreichend durch einen flüchtigen und nicht eben klaren Blick auf A. und N. Test. erhärten. (S. 172 Anm. 1.)

2) Dabei soll gar nicht geleugnet werden, daß die dargestellte Lehre des Philon durchgreifend von der Verkündigung des Paulus abweicht; einmal in der Ableitung des Gewissens aus der schöpfungsmäßigen Einwohnung des Logos und

Gegenüber den geschichtlichen Gebilden, soweit dieselben Verbildungen sind, vermag sich also die sittliche Grundanlage durch das Bewußtsein der einzelnen Menschen hindurch geltend zu machen. Und dieser Vorgang erscheint auf das innigste verschlungen mit dem absterben des überlieferten Götterglaubens; enthüllt sich darin etwa ein allgemeines Gesetz? Ein schnellfertiges Urtheil könnte mit gutem Scheine hier einen Thatbeweis für die Unverträglichkeit eines wachen sittlichen Selbstbewußtseins mit der Geltung einer öffentlichen Religion finden. Ist es doch das Bewußtsein der unentfliehbaren Verantwortlichkeit des einzelnen gegenüber einer ihm innerlich kund werdenden Ordnung, was mit dem Namen des Gewissens bezeichnet wurde; und eben dieses scheint geschwiegen zu haben, so lange der überlieferte Glaube die Gemüther der Menschen lenkte. Mußte die Scheu vor den altehrwürdigen Mächten gebrochen sein, ehe diese Majestät im eigenen inneren zur vollen Geltung kommen konnte, steht dann die Sache nicht in der That auch so, daß ihre Ansprüche und Aussprüche mit dazu gewirkt haben, jene Scheu in den Herzen zu entwurzeln? Man erinnere sich jener Kritik, welche Platon an der Vorstellung von der Bethörung durch die Götter vollzog, und weiter daran, wie unter dem Zweifel an einer gerechten göttlichen Weltlenkung und bei deren Leugnung ein Cicero und ein Lukretius den inneren Gerichtshof anerkennen; an die bei den späteren allgemein übliche Umsetzung der Furien in die Gewissensbisse. Hier scheint sich überall eine Selbstbefreiung des sittlichen Kernes aus der Schaale religiöser Vorstellung zu vollziehen, die Klarheit sittlicher Selbsterfassung mit der Macht frommer Gebundenheit in gerade umgekehrtem Verhältnisse zu stehen. Auch in dem ersten auftauchen des „ethischen Centralorganes“ über dem Gesichtskreise der Selbstbetrachtung enthüllte sich — so will es bedünken — jene angebliche unverlierbare Errungenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts, nehmlich die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, die bis zu dem Grade der ersten wesentlich ist, daß sie nur unter dem absterben der anderen zu vollbewußtem und darum auch zu wahrem leben gelangen kann.

Allerdings ein schnellfertiges Urtheil, diese Meinung, erklärlich

---

sodann in der Begründung und Abzielung, welche er der Besserung der Sitten gibt. Allein jene dient nur der psychologischen Erklärung des Gewissens und berührt nicht die Thatsächlichkeit seiner Aeußerung, und diese hat vollends mit der letzten gar nichts zu thun; und eben um sie handelt es sich hier ausschließlich.

allein, wo die Geduld fehlt, um den Thatsachen ernstlich erwägend in das Auge zu sehen. Unleugbar freilich hat das Alterthum eine Entwickelungsreihe, in welcher jenes ausschließende Verhältniß zwischen religiösem und ethischem denken wirklich vorliegt, und sie ist oben zur Darstellung gekommen; so steht es bei dem philosophischen Intellektualismus; bei dem irreligiösen Aristoteles, dessen mangelnde Zuversicht zur Religion sich in dem Rathe ausspricht, die dem Staate gefährlichen religiösen Zweifel nicht durch Belehrung, sondern durch Strafen niederzuschlagen;[1]) bei der Stoa, deren Rationalismus in seiner älteren ungebrochenen Gestalt keine Religiosität athmet.[2]) Eben diese Reihe von Denkern hat aber auch keinen Beitrag zu der Entdeckung geliefert, wonach wir die Schranke unserer Selbstherrlichkeit unter Schmerzen im eigenen inneren inne werden. Dagegen spiegelt diese Erfahrung sich in durchaus religiöser Art wieder, wenn der chaotische Zustand der öffentlichen Sittlichkeit auf die Forderung einer Fortdauer der Seelen führt, damit dieselben der unnachsichtigen Vergeltung unterstellt werden; denn es ist das kennzeichnende des religiösen lebens, daß sich der Mensch nicht mit seinem Innenleben genügen läßt, sondern eine Stütze desselben in einer unbedingten Macht sucht und findet, welche ihm die Selbständigkeit seines höheren selbst in dem Zwiespalte des irdischen lebens verbürgt. In der Ausbildung der Vorstellung vom Gewissen zeigt sich mithin die Selbstoffenbarung der sittlichen Anlage durchaus in religiöser Fassung; es hebt sich mit der Eröffnung des richterlichen Heiligthumes im Herzen zugleich der Vorhang eines allerheiligsten, so daß man, wie undeutlich immer, in ein jenseits geistiger Wesenheit hineinschaut. Im Gegensatze zur Frömmigkeit steht dieser innere Zeuge nicht, wenn anders seine immer vernehmlichere Selbstbekundung oben der Thatsache entsprechend beobachtet und geschildert worden ist.

Indeß doch im Gegensatze zur überlieferten Religion hier und da; im Gegensatze zu öffentlicher Ordnung vielmals. So gäbe es denn doch wohl ein Recht, das Gewissen der Religion als geschichtlicher Größe entgegenzustellen in dem Sinne des so gerne in solchen Fragen angewendeten Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität. Zunächst pflegt der zersetzende Einzelverstand sich an die überlieferten Gebilde des öffentlichen lebens zu machen, in festem zutrauen, er vermöge seiner Sich-

---

1) Zeller a. a. O. 2, 2 S. 629.

2) Vgl. die Andeutungen gelegentlich der Gegenüberstellung des Philon S. 174 f.

tung und Vernichtung des bestehenden eigene Funde und Erzeugnisse zu befriedigendem Ersatze folgen zu lassen. Hat er sich umsonst an dieser Aufgabe abgemüht, dann sucht er neue Spannkraft, indem er das Gemüth zu Hilfe ruft, aber mit der Bedingung, sich unbedingt unter seine Aufsicht zu beugen; vom vergeblichen haschen nach „objektiv-zureichenden Gründen" nimmt man die Zuflucht zu bloß „subjektiv-zureichenden"; doch darf nichts sich als begründet ausgeben, was nicht vor dem Verstande hoffähig erscheint. Das ist die „reine" Religiosität, die Religion des unbestimmten, die keine herbere Feindschaft hegt als die gegen geschichtlich gegebenen Inhalt des religiösen vorstellens, und keine höhere Kunst zu üben weiß, als eine entleerende Umdeutung desselben in Allgemeinheiten, wie sie dem rechnenden Verstande genehm sind. Das ist die Religiosität der späteren Stoiker, stark in dem rednerischen Aufruf religiöser Gemüthsbewegungen; reich an geistvollem, bald mehr schulmäßigem, bald phantastisch-willkürlichem Taschenspiele mit dem Volksglauben; armselig an Inhalt; ohnmächtig, weil zwiespältig in der Ueberzeugung, wo man ernstlich zugreift.[1]) Kommt man mit einer wissenschaftlichen Begründung für Bestand und Inhalt des persönlichen lebens nicht zu Stande, dann greift man zu dem Versuche, sich auf seine Innerlichkeit, so zu sagen, tastend und empfindend zu gründen; aber er ist in sich selbst gebrochen. An ihm hat die rationalistisch-pelagianische Selbstherrlichkeit ihre Kehrseite, welche unausbleiblich sich vorschiebt, sobald jene eine Weile die Anschauungen beherrscht hat. Und eben als dieses sich hervordrängende Janusgesicht des Intellektualismus begann auch in dieser Zeit die „Religiosität an und für sich", ohne inhaltliche Beziehung und Bestimmtheit, eine große Rolle zu spielen, nachdem die Skepsis mit den unbefangen intellektualistischen Schulen aufgeräumt hatte. An Stelle des Beweises tritt der Rückgang auf die Unmittelbarkeit der geistigen Auffassung. Ein zuverlässiger Erkenntnißweg aus dem inneren zum äußeren hatte sich nicht finden lassen; ungeduldig springt man zu dem Wahne über, man könne die wesenhaften Gegenstände im eigenen inneren berühren, erfassen, erkennen. Hat damit die Hervorhebung des gefühlsmäßigen sittlichen Urtheiles nicht die nächste Verwandschaft? Und wenn dem so ist, dann steht dieses sittliche Bewußtsein zwar nicht im Gegensatze zu allem, was man unter dem weiten

1) Vgl. z. B. was aus Seneka über die sittlich-religiöse Beurtheilung des bösen beigebracht wurde S. 166 f.

Namen Religion befassen mag; aber innerhalb dieses Gebietes steht es in dem Widerstreite zwischen der geschichtlichen Gemeinschaftsreligion und der lebendigen Einzelfrömmigkeit in ihrer Unbedingbarkeit und Unbestimmbarkeit unzweifelhaft und entscheidend auf Seiten der letzten. Diese Auffassung der Sachlage kann die Vorliebe der eklektischen Popularphilosophen, eines Cicero, eines Seneka, für die Berufung auf das Gewissen als Beleg in Anspruch nehmen, zumal wenn der letzte den religiösen Hintergrund derselben ins Licht zu stellen bemüht ist. Auch hier zwar wird Vorsicht im schließen am Platze sein; denn, daß jenen Vertretern einer — wenn auch nicht bewußt bei den einzelnen — auf theoretische Mystik hinausstrebenden Richtung diese ihnen im Volksmunde entgegengebrachte Vorstellung verwendbar erschien, ist nicht ohne weiteres ein Beweis für die wirkliche Gleichartigkeit der letzten mit jener Wendung der Philosophie zur Religiosität. Kehren sie doch gelegentlich die Sachlage geradezu um; wenn nehmlich Cicero die Gewissensbisse in ihrer wirklichen Kraft den Wahngebilden der Furien entgegenstellt, oder Lukretius in gleicher Weise die unterirdischen Strafen spottend beseitigt, so hat die dargelegte Entwickelung nichts mit einem solchen Gegensatze zu thun. Den trägt erst die entschlossene Leugnung des übermenschlichen, der einseitige Rückzug auf das innere hinein; denn ursprünglich befand sich das innere Gericht in bestem Einklange so mit jenen Vertreterinnen der göttlichen Strafgerechtigkeit, wie mit diesem Ausblick auf deren künftige überwältigende Ausübung. Hat sich nun auf allen Punkten ein bestimmt faßbarer Unterschied zwischen dem Gange der Wissenschaft und der Entwickelung des volksthümlichen anschauens und fühlens herausgestellt, so wird auch hier eine genauere Prüfung unerläßlich sein; und deren absehen muß auf eine klare Einsicht in die Gründe gehen, welche die alte Philosophie aus der Dämmerung des scharfsinnigen Zweifels zu dem Wolkenfluge mystischer Theosophie fortgetrieben haben.

Vor allem, weshalb verfiel sie jenem zerreibenden Zweifel, dem gegenüber keine geschlossene Erklärung und Anschauung der Welt mehr zu voller Zuversicht und Erkenntnißfreudigkeit gelangen konnte? Man entschuldigt sie einerseits durch den Mangel an Weite und Breite in der Erfahrungskenntniß und wirft ihr andererseits ein ermatten des Forschertriebes vor. Diese Erklärung wird in mehr als einem Betracht unzureichend genannt werden dürfen.[1]) Zunächst schaut man sich ver-

1) Vgl. die Betrachtungen, welche Zeller a. a. O. 3, 1 im Eingange

geblich nach dem Thatbelege dafür um, daß der philosophische Trieb durch wachsende Erfahrungskenntniß unmittelbar Nahrung und Anregung empfange; das Gebiet aber, wo Erfahrungen gemacht werden können, geeignet grundsätzlichen Zweifel an der Möglichkeit des erkennens zu überwinden, die Selbstbeobachtung, lag den alten so offen wie den neueren. Wenn sie sich hier nicht auf dem sicheren Wege des Aristoteles langsam im wirklichen zurechtfinden mochten, sondern ein Vorurtheil gewaltsam in Erfahrung umzusetzen bestrebten, so mag man darin ein nachlassen des untersuchenden Fleißes erkennen, hat dieses selbst damit aber noch nicht auf zureichenden Anlaß zurückgeführt. Ein kräftiger philosophischer Aufschwung vermittelt sich zwar wohl durch einzelne Männer, wird aber schwerlich ohne eine entsprechende Theilnahme in weiten Kreisen gewonnen.[1]) Was hat denn überhaupt die Erkenntnißzuversicht bei den alten so gebrochen, daß ihnen zeitenweis der Skeptiker willkommener war als der belehrende Dogmatiker? daß bei allen, die zur Schuldogmatik zurückkehren, eine Unsicherheit nachzittert? Es hat sich eben nur in anderer Gestalt wiederholt, was schon beim Beginne der philosophischen Bewegung, was schon bei dem Zusammenstoße des Sokrates mit der öffentlichen Meinung begegnet war: weil die Philosophie die erwartete und verheißene Leistung schuldig blieb, verlor sie das vertrauen; nicht mehr vom zutrauen in weiteren Kreisen getragen verliert sie auch das Selbstvertrauen und die weiterarbeitenden Kräfte. Die bloße nackte Lust am erkennen als solchem ist immer nur bei wenigen zu finden; auch Sokrates war nicht sowohl von der Lust an der geistigen Gymnastik getrieben, sondern, getragen von der Zuversicht dazu, daß man erkennen könne, wollte er die Wahrheit erkennen,

---

anstellt. — Die philosophische Geschichte der Philosophie, wenn sie an jene Stellen der Entwickelung kommt, wo die letzte nach einem kräftigen Ansatze, der sie eine Weile über die eigene Leistungsfähigkeit täuschte, ihr Facit an inhaltlichem Ertrage zieht und einsieht, daß sie am Ende ist, pflegt sich zu erheben und den jeweiligen Vertretern vorzuwerfen, in ihnen sei der heilige Trieb erlahmt, sie seien träge zur Arbeit geworden — zu welcher denn? Wie der Ausblick zeigt: wie Penelope das Gewand von neuem anzufangen, um es wieder auf zu lösen und dann neu zu weben.

1) Man denke daran, wie verschiedenartig sich das fortwirken Spinozas und dasjenige Kants gestaltet hat; jener in seiner Vereinsamung zunächst ohne fortbestimmende Kraft, dieser durchschlagend bei der durch die Popularphilosophie und weiter zurück durch Wolff vorbereiteten gebildeten Gesellschaft.

die erkannt auch nothwendig Tugend wird. So war und blieb nach ihm trotz Aristoteles die Ethik das letzte Ziel der Philosophie. Allein die vor allem erwartete und verheißene Leistung derselben, der Ersatz für den erschütterten sittlichen Glauben der Väterzeit, blieb aus; das fand die Skepsis aus und brachte es zur unwiderleglichen Einsicht, indem sie jeder philosophischen Schule gegen die andere Recht gebend, alle Behauptungen derselben an einander zerrieb,[1]) und nichts übrig ließ als die Anempfehlung der Ataraxie, d. h. daß man sich gegen die, wie immer zu schätzenden Einwirkungen der Außenwelt durch Verneinung selbst behaupte. Mit den Gymnosophisten diese Verneinung als Enthaltung durchzuführen, war man der Mehrzahl nach um so weniger geneigt, als man ihrer Lebensgebahrung oft nicht Wahrheit, mindestens keine innere Wahrhaftigkeit zutraute; man hielt sich daher an die übererbte Richtung auf die nur bedingte Verneinung, auf das Maaß. So hatte die Philosophie den Griechen im Grunde stehen gelassen, wo er gestanden hatte, nur daß ihm die unbefangene Sicherheit der angeerbten Denk- und Lebensweise erschüttert war.

Dieser entscheidende Miserfolg weist die Philosophie aus der Reihe der bestimmenden Lebensmächte in die Schulstube, durchschneidet ihr damit die Schwungkraft, reizt sie aber zugleich zu dem unternehmen an, die letzte im Wetteifer mit überlegenen Nebenbuhlern künstlich zu erneuen. Enttäuscht wendet die größere Menge sich den Führern zu, welche Lebenskraft beweisen, den Religionen, die noch geglaubt werden[2]) und damit, wie es scheint, ihre Wahrheit, jedenfalls ihre Wirkungsmacht zeigen; die barbarischen Kulte bis hin zu dem Aberglauben der Nazarener erobern die gebildete Welt. Soll denn aber das menschlichste im Menschen, soll denn der gotthafte Theil seines Wesens nicht das rechte Mittel sein, um zur lebendigen Erfahrung von dem göttlichen zu gelangen und damit zu Erkenntniß zugleich und Genuß seines Lebenszieles? Diese Frage mußte sich den Denkern der nach Offenbarung dürstenden Zeit aufdrängen. Der Intellektualismus kann nicht ohne den letzten Versuch vom Kampfplatze abtreten; durch unablässige Steigerung der dem Verstande eignenden Kraft, die Anschauungen zu verallgemeinern, will man im eigenen inneren finden, was die Religionen dem Glauben als ein äußeres oder überinnerliches vorhalten, und kann

1) Aenesidem vgl. Zeller a. a. O. 3, 2 S. 17.
2) Uhlhorn a. a. O. S. 23.

dabei der μετάβασις εἰς ἄλλο γένος nicht entrinnen, weil das denken es in alle Wege nur mit Vorstellungen zu thun haben kann. Hatten die älteren in ihrer Vernunft das göttliche zu erkennen gemeint, das ihnen zu Theil geworden, so fanden die jüngeren in den nebelhaften Ahnungen einer inspirirt gedachten Phantasie die wahre Vernunft.[1]) Durch sie sollte die Entdeckung gelingen. Allein die Ohnmacht dieses strebens verräth sich in der Ueberreiztheit; soll doch die Vernunft erst, in dem sie außer ihr selbst geräth, in der Selbsttäuschung der Ekstase ihr Ziel erreichen, das natürlich nur so lange erreicht bleibt, als sie sich ihrer selbst entäußert. Auch der Rationalismus hat seine mystischen Anwandelungen; läßt sich die Unfruchtbarkeit des Verstandes nicht mehr leugnen, wenn es sich nicht um bloße Verarbeitung des Anschauungsstoffes handelt, den man durch die Sinne empfängt, dann verfällt das selbstgewisse denken auch dem Aberglauben an die via negationis, das Afterbild der Abstraktion.[2]) Der Wahn kehrt ein, man könne durch die Selbstverneinung zu der Bejahung des wesenhaften, unbedingten gelangen; der vertiefte Hunger soll zum nährenden Brode werden, darum sucht man sich einzureden, daß die der Einbildungskraft von dem überreizten begehren eingegebenen Wahnvorstellungen Wesenheiten einer anderen Lebensordnung seien. Aber es bleibt der Weg der Verneinung des lebendig-einzelnen und wirklichen, den man bis zu den Höhen der vollkommenen Schau zu erklimmen hat, und das ist nur wenigen gegeben. So läuft der philosophische Aristokratismus, der Zwillingsbruder des Intellektualismus[3]), auf eine Gnadenwahl der Enthusiasten hinaus. — Die Religiosität ist und bleibt der Ausdruck für das ungenügen der menschlichen Innerlichkeit, für unsere Empfänglichkeit und Bedürftigkeit nach der Ergänzung durch die Beziehung auf das unserem unsinnlichen Wesen verwandte und doch in seiner Unbedingtheit entgegengesetzte. Findet sie sich auf eigene Erzeugung angewiesen, weil ihr keine Befriedigung entgegenkommt, so verfällt sie unausweichlich dem Fluche der Selbsttäuschung, von der eben alle bloße Religiosität, aller Mysticismus, lebt, bis sie aus der Ekstase zu sich selbst gekommen in Skeptik (mit der

---

1) Zeller a. a. O. 3, 2 S. 159 „der stoische Satz, daß nur die Vernunft der Dämon des Menschen sei, schlägt ihm (Plutarch) in den entgegengesetzten um, nur der Dämon des Menschen ist seine Vernunft."

2) Die ähnliche Erscheinung in der stoischen Schilderung des Ideals, ob. S. 98.

3) s. oben S. 91. 130 f. 136 f. 166—71.

die spekulative Mystik so gerne versteckten spielt) oder in grobe Sinnlichkeit phantastischer Vorstellungsreihen und handfester Ausschweifungen umschlägt, um sich für die auferlegten Fasten schadlos zu halten, — denn das überschreiten der natürlichen Grenzen hat nur einen geringen Spielraum, und wer ihn auszumessen sucht, erfährt nur zu bald den empfindlichen Rückschlag. [1])

Hienach bewegt sich jener Zug zum unmittelbaren allerdings in der eigenthümlich religiösen Richtung, sofern es dabei schließlich auf übersinnliche Berührung mit der Gottheit abgesehen ist; aber ebenso kennzeichnend ist für die von ihm bestimmten Schulen die künstliche Uebersteigerung, die krankhafte Gereiztheit des innerlichen lebens, von welcher der Esoterismus, die Beschränkung auf besonders gestimmte Seelen, allzeit untrennbar gewesen ist. Damit nun hat das Gewissen der Griechen und Römer schlechterdings nichts zu thun. Zu seiner Entdeckung hat man sich nicht durch gewaltsame Selbstbehandlung verstiegen; vielmehr hat es sich ungesucht und unwillkommen aufgedrängt. Es war nicht die gepflegte Lieblingspflanze eines auserwählten Kreises, sondern aller Orten fing man von ihm an zu reden, bis es zu einem jedermann wohlbekannten geworden war. Es verhieß nicht eine erquickende Versenkung in die Gottheit, mit welcher eine erwünschte Vergessenheit der beschränkten Selbstheit eintrete; vielmehr kündete es sich als das Gedächtniß an, welches keine Lethe ertränken könne, und erweckte eben dadurch im Herzen die schreckende Ahnung eines jenseitigen unentfliehbaren Gerichtes. Hier ist von keinem plötzlichen aufquellen eines höheren lebens im eigenen inneren die Rede, einer gewissen Wiedergeburt aus dem mangelhaften und befleckten Einzelbestand in die Allwesenheit; nirgend wird so, wie in diesem Selbstgerichte, das Einzelleben in seiner bleibenden Bedeutung festgestellt, während ihm eben seine Fehler unerbittlich sich aufdecken. Mag man bei der Umwandelung der Erinnyen in die Eumeniden die Subjektivität wirksam finden, die Erinnyen in ihrer ursprünglichen Gestalt sind gewiß keine willkürlichen Gebilde; hatten sie ihre Machtbezeugung im Herzen des Menschen, so haben sie

---

1) Die Mystik mit ihrer Ekstase und die abenteuerliche Asketik mit ihrer Zauberei, — Neuplatonismus und Neupythagoreismus z. B. — sind nur Zeugnisse für das unauslöschliche Bedürfniß nach Offenbarung; beide Täuschungen und jede einseitig, jene die bloße Innerlichkeit und diese die bloße Vermitteltheit des religiösen Lebens vorspiegelnd; dort die generatio aequivoca, hier der homunculus aus der Retorte.

sich dorthin ausschließlich zurückgezogen, als man sie ihres Phantasieleibes entkleidet hatte; wollte aber ihre Austreibung auch von dort nie gelingen, so muß hier ein von der Willkür und von dem Spiele der Einbildungskraft unabhängiges sich bekunden. Das Gewissen ist die innere Bezeugung von etwas der bloßen Innerlichkeit jenseitigem; in ihm drängt sich ein objektives dem Subjekte ebenso unabweislich auf, wie in der sinnlichen Erfahrung. Ists wahr, daß die Schreckensnacht des bittersten Zwiespaltes im inneren die Geburtstunde des Bewußtseins um das Gewissen ist; daß bei aller volksthümlichen Rede von ihm das Gericht, und zwar überwiegend mit bösem Ausgange, vor den Seelen steht; daß das Gewissen als böses sein dasein und seine Macht zur Kunde gebracht hat, so ist es dadurch aus der Gesellschaft mit dem krankhaften Mysticismus und allen seinen Vor- und Seitenbildungen klar herausgehoben.

Wenn man nun doch kaum umhin kann, eben die Gewissensbindung und ihre lebhaftere Erfahrung mit unter die Mächte zu zählen, welche an dem Untergange der überlieferten Religion gearbeitet haben, so wird hier nicht mehr der Gegensatz der Subjektivität mit dem positiv-objektiven an sich, des sittlichen Bewußtseins mit einem gegebenen bestimmten Gegenstande religiöser Beziehung und einer geschichtlich-gemeinschaftlichen Gestaltung derselben, wirksam gedacht werden können. Gerade die Gewissenserfahrung widerlegt die Annahme, als bestünde an sich ein Widerspruch zwischen sittlicher Selbständigkeit einerseits und der Beziehung auf und Bindung an ein gegebenes andererseits. Jener Streit vollzieht sich nur zwischen den ernsten Regungen des sittlichen Bewußtseins und diesem bestimmten geschichtlich-gegebenen, dieser eigenthümlich gearteten Religion. Es muß nicht immer so sein, — das folgt nicht nur aus einer Erwägung der in Verhältniß tretenden Erscheinungen; das lehrt die Geschichte selbst auf einem anderen Blatte, dem diese Untersuchung nicht fremd geblieben ist. Das Gewissen des Juden hat sich nicht verurtheilend, nicht einmal sichtend gegen den Glauben der Väter und die Sitte des Gottesstaates erhoben.

Ohne weiteres wird freilich diese Berufung keineswegs unbeanstandet bleiben. Einmal — so mag man einwenden — ist dem Juden, so lange er sich unbefangen innerhalb seiner Volksüberlieferung bewegt, sein Gewissen als solches überhaupt verborgen geblieben; überdem hat auch ihm die Stunde geschlagen, wo das nachdenken die Macht derselben brach und ihn auf das eigene innere hinführte; nur hat es dazu bei

ihm eines Anstoßes von außen bedurft. Also auch hier das umgekehrte Verhältniß zwischen Geltung geschichtlicher Religion und Klarheit des Bewußtseins um sittliche Selbständigkeit; ohne Bruch jenes herkömmlichen Ansehens mithin kein Freiheitsbewußtsein, kein Gewissen.

Es gibt ein Geschick zu großartigen Uebersichten, das sich namentlich im übersehen der kleinen Wirklichkeiten erweist, aus denen die große Wirklichkeit besteht; mit ihm ausgerüstet konnte die tübinger Schule mit einem halben Blicke auf die Alexandriner auch in Israel die bekannte Selbstauflösung der Religion in Philosophie auffinden. Ohne dasselbe wird kein Forscher einen Fortschritt zum und im auseinandergehen des religiös-sittlichen Bewußtseins der Juden und ihrer geschichtlichen Religion entdecken können. Will man uns alles Ernstes dazu überreden anzunehmen, das Gebote-Gesetz sei jünger als die Prophetie, — nun dann ist es doppelt gewiß, daß hier kein Fortgang in der Befreiung der Subjektivität stattgefunden hat; und als ein Beleg, wie wenig die Thatsachen eine solche Anschauung an die Hand geben, darf uns auch dieser Irrthum dienen. Wie dem nun auch sein mag, ganz gewiß ist von einem irrewerden an dem, was ihnen als das Gesetz von Mose her galt, bei den Kindern Israel weder daheim noch in Egypten die Rede. Wenn Philon — als Vertreter der Alexandriner — seine Gedankengänge allegorisch an den Pentateuch knüpft, weil er die unbedingte Verehrung desselben als Offenbarungsurkunde festhält, so ist das nicht eine bloß formelle Unterwerfung und Verehrung; er ist ja auch inhaltlich sehr bedeutsam von der Ueberlieferung seines Volkes bestimmt worden, die sich an jenen Büchern erhielt und entwickelte. Und so wenig er sich eines Widerstreites zwischen seinem denken und dem Sinne der heiligen Urkunde bewußt wird, ebenso wenig vermag der mit großer Entschlossenheit bis in seine bedenklichen Spitzen hinein verfolgte Zweifel den „Prediger" daran irre zu machen, daß die Gottesfurcht die höchste Lebensweisheit sei. Ist es nun nicht an dem, daß die Widersprüche zwischen Erfahrung und herkömmlicher Lehrweise durch vertiefte Einsicht sich lösten, so verliert jener Zweifel seine zersetzende Kraft augenscheinlich allein vor dem ja, welches der religiös begründeten sittlichen Forderung nicht versagt werden kann,[1]) — also gerade an der Uebereins-

1) „Der Sieg über die Skepsis auf dem praktisch-sittlichen Gebiete" macht nach H. Schultz a. a. O. 2 S. 305 dies Buch kanonisch. Ebenso sieht auch neuerdings Siegfried (über Tyler, ecclesiastes, Hilgenfelds Zeitsch. 1875 S. 289 f.)

stimmung des sittlichen Bewußtseins mit der religiösen Ueberlieferung. Und damit dürfte der Punkt getroffen sein, wo recht eigentlich die unverwüstliche Lebenskraft der alttestamentlichen Religion oder wenigstens ihre unabweisliche Macht über die Herzen ihren Sitz hat. Hätte sie dem Menschen nicht das im eigentlichsten Sinne menschliche, sein wahres Menschenthum so überzeugend vorgehalten, wie hätte er ihr die Offenbarungen Gottes auf die Dauer geglaubt?[1]) wie hätte dieser Glaube eine solche Kraft bewahren mögen, daß er seine Macht unter dem Zusammenbrechen des bergenden Gottesstaates gleich deutlich durch den ihm gewidmeten Haß wie durch die ihm zufallenden Eroberungen ans Licht stellen konnte? Ein dumpfes und stumpfes sich unterwerfen unter das Ansehen der überlieferten Lehre war durchaus nicht die Sache der Israeliten insgemein; sonst hätte sich die Theodiceebewegung nicht mit so breiten und tiefen Spuren in die kirchlich gebilligte schriftliche Ueberlieferung eingraben können.[2]) Wenn nun doch das Gesetz in seinen sittlichen Forderungen sein Ansehen unerschütterlich bewahrt; wenn daneben kein selbständiges sittliches Urtheil aufkommt; wenn die Zuversicht zu der unbedingten Giltigkeit des gesetzlichen Urtheiles über das sittliche verhalten zähe aushält, ohne sich gegenüber dem Augenscheine von „dem Glücke des gottlosen" überall und klar durch die Aussicht auf jenseitige Vergeltung zu stützen; so gibt es dafür wohl nur die vorausgegebene Erklärung. Hier gerieth nicht ein durch nachdenken geschärftes, durch den schreienden Widerspruch der Sitte erst erwecktes sittliches Urtheil in Gegensatz zu dem überertbten Ansehen, sondern eben die göttliche Ordnung und lehrende Erziehung hat stetig die Wachsamkeit jenes Urtheiles erhalten und gesteigert, und darum fand das wache sittliche Bewußtsein

---

hier den Sieg des glaubens an das Gewissenspostulat über die Hinneigung zu der auch in ihrem Rechte anerkannten Philosophie. „Das edle Metall des väterlichen Glauben" hält den Verf. dabei fest, bei Freiheit im denken die Beherrschung des lebens durch Gottesfurcht und göttliches Gesetz zu fordern, ders. d. jüd. Hellenism. ebd. S. 471.

1) *εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε*; Joh. 3, 12.

2) In diesem Lichte will die Thatsache betrachtet sein, welche Siegfried a. a. O. S. 489 so darlegt: „Der Versuch, die Religion mit der Weltbildung zu versöhnen, war misglückt; vor die Entscheidung gestellt, bedachte sich Israel nicht allzulange, es opferte die Weltbildung, um die Religion zu retten. Das war die Tragödie des jüdischen Hellenismus."

in den Rechten und Zeugnissen Jehovahs sein volles Genüge. Wo es sich aber um Befriedigung des religiösen Zuges handelte, da konnte die heidnisch-philosophische Mystik an einen Mangel anknüpfen, denn nur auf vereinzelten Höhepunkten blicken die Psalmisten in das gelobte Land eines Gottes-genusses hinüber; darum wird jenes Judenthum, dem die Schwinge der aus der Weissagung sich nährenden Hoffnung erlahmte, für die Sirenenstimme des Enthusiasmus zugänglich: Philon lehrt auf der Leiter der Askese zur Ekstase emporzuklimmen. Aber wo die sittliche Seite in Frage ist, die Besserung der Sitten, weiß er nichts von einem außer sich gerathen der Seele; das Gewissen hat auch bei ihm nichts mit dieser Uebersteigerung des inneren lebens zu thun.[1]) Was ihn dazu bewogen haben möchte, dies Erlebniß mit Namen zu nennen und eben dergestalt bestimmter herauszuheben, ist oben erörtert worden.

Mit gutem Grunde darf also geleugnet werden, daß der Hergang außerhalb und innerhalb Israels ein gleichlaufender gewesen sei.[2]) Dort war es nicht ihr Anspruch, die Sittlichkeit religiös zu begründen, was die überlieferte Religion und Sitte unerträglich machte und das Bewußtsein sittlicher Selbständigkeit bei den einzelnen zeitigte, sondern

---

1) Bei den Juden ist die Lehre von der Auferstehung ein Stück der theologischen Schulweisheit vgl. H. Schultz a. a. O. 2 S. 316 f.; die Schwierigkeiten, welche das nachdenken über den althergebrachten Glauben an die Vergeltung aufdeckte, haben sie der Schule empfohlen, nachdem eine tastende Hoffnung hier und da aufgeblitzt war, ohne sich in bestimmten Vorstellungen Gestalt zu geben. Zu allgemeiner Geltung hätte sie nur auf dem Wege prophetischer Offenbarung kommen können. Während also bei den Heiden diese Ahnung durch das böse Gewissen erweckt wurde, quoll eine solche unter dem Volke der Religion nur bei einzelnen, und zwar in den Augenblicken der am höchsten gespannten frommen Erhebung, mithin aus religiöser Befriedigung auf. Konnte diese nur Vorschmack sein, von dem die Alltagsarbeit nicht zu leben vermochte, so mußte auch der Gehorsam gegen Gott in Geltung bleiben, ohne daß irdische Erfahrungen die vermißte Ergänzung durch die Vergeltung entgegenbrachten oder verbürgten. Einen Beleg für diese Sachlage bietet die Esra-Apokalypse; auch in den spätesten Entwickelungen gelingt es dem jüdischen denken nicht, seine messianischen Hoffnungen auf die Höhe zu erheben, daß sie jener Forderung des sittlichen lebens Befriedigung verheißen; aber desto bestimmter bildet sich nun die Gewißheit aus, daß jenseit der nationalen Erlösung noch die rein sittlichen Anliegen ihren richterlichen Austrag finden werden; vgl. darüber Stähelin z. paulin. Eschatol. Jahrb. f. deutsche Theol. 1874 S. 214 f.

2) Wie Gaß meint a. a. O. S. 18, wo er von einer Wechselwirkung, einem Ineinandergreifen bei Philon wenigstens keine Andeutung gibt.

deren thatsächliche Unfähigkeit dazu. Hier ist es nicht eine Unreife des sittlichen Bewußtseins gewesen, welche so lange die Geltung des Gesetzes erhielt, bis von außen der Anstoß zu einem Versuche selbsteigener Mündigsprechung kam; vielmehr so gewiß die Gebundenheit an den Gehalt des Gesetzes der Berufung auf das Gewissen die Zuversicht gab und derselben eine gewisse vertrauliche Häufigkeit ermöglichte, so gewiß hatte dieselbe schon zuvor eine lautere, kräftige und regsame Selbstbeurtheilung erwirkt; und wenn dieselbe nicht als ein selbständiger innerer Vorgang sich für die Selbstbeobachtung heraushob, so geschah es deshalb, weil sie nur Anwendung und Ausführung dessen sein konnte, was in Gesetz und prophetischer Geschichtsbetrachtung zu hören war und zu lesen stand. Die Vergleichung der Vorgänge innerhalb der religiös geschiedenen Hälften unseres Geschlechtes ergibt mithin: wo eine sittliche Forderung mit unbedingtem Ansehen an den Menschen herantritt, welche über der Höhe seines Selbstverständnisses steht und bleibt und ihm mithin die dauernde Quelle für dessen Klärung und Vertiefung wird, da läßt die Befriedigung in dieser von außen kommenden Leitung das Bewußtsein um die innere Bindung an unser Lebensgesetz zurücktreten; wo aber solche Befriedigung nicht dauert, weil die Selbsterfassung über die Höhenlage der überlieferten Sitte steigt, da läßt der Unterschied und Gegensatz den inneren Gerichtshof in seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit deutlich heraustreten. Das gesunde Verhältniß des sittlichen glaubens zur offenbarten Wahrheit setzt dieses geistige Werkzeug in Thätigkeit, ohne daß man es spürt; der Mangel an dieser Triebkraft und solchem Anhalte veranlaßt, daß es sich besonders und als letzter Halt im Gefühl und damit im Bewußtsein spürbar macht. Ist es wahr, daß in diesem inneren Erlebnisse sich irgendwie ein bestimmter Inhalt bekundet, dann wird man kurz sagen dürfen: das Gewissen oder genauer die Lebendigkeit des Bewußtseins um das urtheilende Gewissen ist der Gradmesser dafür, wie weit die uns mitgegebene Ahnung von dem unbedingt giltigen zusammenstimme mit dem geschichtlich gegebenen, oder wie weit das subjektive in seiner Bezogenheit auf das objektive an sich zusammenklinge mit dessen geschichtlicher Objektivirung.

Die geoffenbarte Religion vermag darum das sittliche Bewußtsein unter Vormundschaft äußerer Satzungen festzuhalten, bis sie und sie allein auf ihrer Vollendungsstufe die sittliche Person im wahren Sinne und in reifer Kraft mündig macht, indem sie mit einem Schlage die Selbstbeurtheilung zur vollen Klarheit und Schärfe führt und zugleich

an die lebendig vergegenwärtigte religiös-sittliche Wahrheit kraft jenes Zuges der Wahrhaftigkeit zu ihrem mütterlichen Boden bindet. Das hat die weitere Untersuchung zur Anschauung zu bringen.

Die bisherige hat eine Entwickelung vorgeführt, die im Grunde auf eine Frage hinausläuft. Beachtung hat zunächst und zumeist Anklage und Urtheil des inneren Zeugen gefunden; aber derselbe hat etwas räthselhaftes, und bei seiner näheren Prüfung ergeben sich alsbald alle die Aufgaben, welche die Erörterungen über das Gewissen zu beschäftigen pflegen. Denn in jenem Urtheile ist nothwendig die Aussage über die verfehlte Bestimmung mitgesetzt. So tritt neben das Schuldbewußtsein mindestens die Möglichkeit einer jeweiligen Erfüllung jener Bestimmung. Weiterhin ist mit jenem Urtheile auch das Gesetz gefordert, nach welchem, und das Ansehen, unter welchem es mit unbedingtem Anspruche auf Geltung gesprochen wird. Woher empfängt dieser Zeuge jenes Gesetz, so daß er sein Zeugniß der Erinnerung immer zugleich als das Urtheil aussprechen kann, von dem es keine Berufung gibt? Hatte die Philosophie auf eine wahre Natur, auf ein göttliches in der Seele, hingedeutet, so hatte sie doch den Inhalt des Naturgesetzes nicht entwickeln, hatte nicht aufweisen können, wie denn das ganz ins menschliche Bewußtsein verwobene göttliche mit der Macht auch das Ansehen des Gesetzgebers genieße. Der Alexandrinismus aber, indem er die Verbindung mit der Offenbarungsreligion vollzog, hatte auf das Gesetz und damit zugleich auf die Quelle seines Ansehens hingewiesen. So war alles vorbereitet, damit das Christenthum diese Frage unumwunden beantworte und damit das gewichtigste Wort in der Verhandlung über den Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion mit der That spreche.

Zweites Hauptstück.

Aneignung des Namen und des Begriffes Gewissen für den christlichen Sprachschatz in den neutestamentlichen Schriften.

Während in Betreff dessen, was im sittlichen leben gelten soll, bei den heidnischen Bildungsvölkern eine heillose und peinlich empfundene Verwirrung eingerissen war, tauchte vor ihrem Bewußtsein die innere Bezeugung einer unwandelbaren Lebensordnung auf, und damit war das Gewissen entdeckt. Dagegen in Israel war diese Entdeckung nicht selbständig gemacht worden; hier gab es für eine solche weder Antrieb noch Spielraum, denn das leben fand sich durch eine auch das kleinste regelnde Satzung gebunden, und diese band unter dem Ansehen göttlicher Offenbarung.[1]) Jedoch für eine weitere Ausbildung jenes fremden Fundes waren hier günstigere Bedingungen gegeben; denn ein sicherer Fortschritt in der Erkenntniß des Gewissens und zugleich in seiner Verwerthung für das sittliche leben ließ sich nur gewinnen, wenn es gelang, seiner Wesensbeziehung zu dem Sittengesetze gewiß zu werden.

Von wem aber sollte man diese Förderung eher erwarten als von dem, der nach seinem eigenen Bekenntnisse gekommen war, Gesetz und Propheten zu erfüllen; das hieß doch jedenfalls: das zu bringen, dessen Mangel jene unfähig gemacht hatte, ihren Zweck zu verwirklichen. Je weniger nun gezweifelt werden darf und wird, daß er sein versprechen gehalten hat, um so selbstverständlicher erscheint es, daß man bei ihm auch die entscheidenden Aufklärungen über das Gewissen suchte; und wenn man nicht ohne befremden die ausdrückliche Behandlung vermißt, zieht man sich darauf zurück: „des Wortes bedarf es nicht, wo

1) Uebereinstimmend hiermit haben schon geurtheilt: de Wette christl. Sittenl. 1819 2, 1 S. 56; dann v. Zezschwitz Profangräcität S. 53 R. Hofmann a. a. O. S. 24f.

die Sache so scharf getroffen wird."[1]) Es bleibt nur die Frage: welche Sache? Und hätte der Herr wirklich in den uns überlieferten Reden die Erscheinungen des Gewissens so scharf herausgestellt, nur unter anderen Bezeichnungen, warum denn in allen einschlagenden Schriften die Erörterung, ob und wo man das bei ihm finde, nebst ziemlich abweichenden Erklärungen dafür, daß die ausdrückliche Erwähnung eben doch fehlt?

Ehe man so zuversichtlich sucht, wäre es rathsam die Gründe noch einmal zu prüfen, auf die hin man so zuversichtlich hofft zu finden; eben dies auffällige schweigen sollte dazu auffordern. Keinenfalls liegt ein solcher ausreichender Grund in dem „Postulate, daß Christus dem Gewissen, als welchem in dem christlichen System eine fundamentale Stellung zukommt, diese Stellung auch angewiesen habe";[2]) denn es geht von einer Voraussetzung über das Verhältniß der systematischen Theologie zu dem lehren des Herrn während seines irdischen lebens aus, welche folgerecht und aufrichtig gehandhabt die theologische Dogmatik und Ethik nicht nur in ihrer wissenschaftlichen Gestalt, sondern auch ihrem Gehalte nach bis zur Unkenntlichkeit umgestalten würde. Und auf das Ansehen der Schrift kann man sich für ein solches verfahren nicht berufen. Denn Paulus wenigstens hat den Herrn keinenfalls in dem Sinne als Gesetzgeber angesehen, daß seine Lehrweise ein unwandelbares Muster für die Art biete, wie man in der Gemeinde zu lehren habe.[3]) Will man es trotzdem thun, dann würde doch die Aufgabe sein, nicht auf Grund einer vorgefaßten Meinung über das christliche System „Postulate" an seine Lehre zu stellen, sondern umgekehrt zuerst diese völlig unbefangen zu erheben, und dann nach ihr das theologische System zu gestalten. Solche Postulate aber, offen eingestanden oder nicht, sind nur die bedenklichen Folgen davon, daß man den Heiland einseitig auf sein prophetisches Amt hin betrachtet, und dieses wieder auf seine Thätigkeit in der Erziehung seiner Lehrjünger beschränkt; so wird sein maaßgebendes Ansehen das eines Schulvorstehers oder Sektenhauptes. Vielmehr bestimmt er die theologische Systematik

---

1) Gaß a. a. O. S. 19.

2) R. Hofmann a. a. S. 32 f.

3) Daß es mit der ἐπιταγή 1 Kor. 7, 25 und dem λόγος κυρίου 1 Thess. 4, 15 oder mit Apg. 20, 35 andere Bewandtniß hat, bedarf wohl nicht der Ausführung.

schlechterdings nur so, wie überall der Gegenstand das wissenschaftliche verfahren bestimmt. Es heißt ihn halbiren, wenn man ihn in erster Linie nur in seinen eigenen, so sorglos überlieferten Reden, und nicht in gleichem Maaße in der Darlegung seines Wesens und Werkes durch seine von ihm selbst dazu berufenen Zeugen als maaßgebend ansieht. Nicht der sein Werk vorbereitende Jesus, sondern der seine Kirche gründende vollendete Herr ist der ganze geschichtliche Christus. Auch wenn jener in seinem Unterrichte ein Lehrstück nicht so erwähnt hat, daß es sich der von Mund zu Mund fortgetragenen Erinnerung deutlich einprägte, ist damit über dessen Wichtigkeit noch durchaus nicht entschieden.[1])

Darf ein Postulat der Systematik hier nicht anerkannt werden, so könnte doch eine geschichtliche Beobachtung und Vergleichung die Erwartung erwecken, bei Jesu in dieser Richtung nicht umsonst anzuklopfen. Ein beträchtlicher Theil seiner prophetischen Thätigkeit war dem Kampfe mit falscher Gesetzlichkeit gewidmet, und in seiner Nachfolge haben derselben gegenüber die Reformatoren sich auf das Gewissen berufen; muß

---

1) Jene theologische Richtung, welche allein den Lehrreden Jesu, wie sie in den Evangelien vorliegen, die unbedingte Kanonicität zuerkennt, den Aposteln nur eine bedingte und abgeleitete, verwechselt zunächst den Herrn selbst mit dem, was wir eben von ihm wissen; sie untergräbt aber auch, ohne das deutlich inne zu werden, die Grundlagen, auf denen die von Paulus errichtete Weltkirche ruht. Die Anhänglichkeit an die irdische Erscheinung des Herrn und an die Spuren, welche uns von derselben geblieben sind, ist ja eine wohl berechtigte Gemüthsstimmung; aber sie darf uns nicht darüber täuschen, daß alles, was wir so von ihm selbst erfahren, unvergleichlich dürftiger und unsicherer ist, als unsere Kenntniß seiner Wirkung auf und durch die Apostel. Deshalb darf eine solche Vorliebe keinen Einfluß auf das Beweisverfahren in der Systematik gewinnen. In jener irrigen Schätzung setzt man an Stelle des weltüberwindenden Apostelglauben die von dem auferstandenen selbst Joh. 20, 17 abgewiesene Gefühligkeit der Jüngerin, welche Ostern und Pfingsten noch nicht an sich erlebt hatte (vgl. z. d. St. Steinmeyer Auferstehungsgesch. 1871 S. 170 f.). Hat doch die gutgemeinte Versetzung des irdischen Jesu in die „Protokanonik“ eine warnende Ergänzung gefunden, nehmlich durch das bon-mot Renans von dem Gesichte der Hallucinirten, das der Welt einen Gott gegeben. — Uebrigens sei, um jedem Misverständnisse vorzubeugen, bemerkt, daß an dieser Stelle mit Absicht die Frage unerörtert bleibt, ob dem Gewissen überhaupt eine „fundamentale Stelle im christlichen Systeme“ zukomme oder nicht, weil es sich hier nur um das an Verwirrungen fruchtbare verfahren in der Erhebung und Führung des Schriftbeleges handelt.

er bei seiner Betonung der Gesinnung nicht auch „an die höhere Instanz des Gewissens appellirt haben, wo die Appellation an das Gesetz und seine Bestimmungen nicht verfing?" Den Beleg dafür scheint ja seine gesammte Auslegung des Gesetzes in der Bergpredigt zu liefern, sofern sie eben „eine Appellation von dem geschriebenen Gesetze an das Gewissen" sein soll.[1]) Allein es steht doch nicht zu lesen: „ihr wißt, daß zu den alten gesagt ist; ihr aber müßt euch sagen," wie die Heiden nach Paulus Röm. 2, 14 thun; vielmehr: „ich aber sage euch". Der einige Herr und Lehrmeister setzt sein Ansehen als unbedingtes ein, ohne zu fragen, ob, und ohne zu fordern, daß ihr Urtheil erst seiner Forderung beifalle, ehe sie ihnen gelte. Diesen hohen Ton des Anspruches auf unbedingtes Offenbarungsansehen zu überhören, ist schlechterdings ungeschichtlich; man wird aber dazu durch ein Misverständniß und zu diesem durch eine übereilte unvollständige Beobachtung der vorliegenden Thatsache verführt. Jene Auslegung des Gesetzes ist freilich ein stetiger Hinweis auf eine Herzenssittlichkeit, aber nirgend versucht sie, dieser Forderung eine Beglaubigung im Herzen zu erwecken, oder unternimmt gar — wozu ja keine Lehre fähig ist — in Erfüllung der jeremianischen und ezechielischen Weissagungen die äußerliche Vorschrift wirksam in das Herz zu pflanzen. Ehe das auf geeigneterem Wege geschehen konnte, war eben noch ein anderes zu leisten: die uralte Forderung Gottes mußte statt der unvollkommenen Fassung in große und kleine Gebote ihren vollkommenen Ausdruck erhalten; und zwar galt es nicht nur einfach zu wiederholen, was die Schriftgelehrsamkeit schon wußte, daß die Liebesforderung die wichtigste unter allen sei; vielmehr mußte jeder, auch der einfältigste fromme, dazu geführt werden, mit voller Zuversicht zu urtheilen, sie trage alle Gesetzesforderungen in sich. Und dazu leitet Jesus in jenen Reden wirksamer an, als durch eine bloße ausdrückliche Versicherung. Indem er die übliche Befolgung dieser und jener einzelnen Satzung unerbittlich in ihrer Ungenüge blos stellt, läßt er zugleich jene immer selbe und immer anders gerichtete Forderung in anschaulicher Wendung zum Bewußtsein kommen. Ihren Anspruch auf Befolgung aber begründet schlechtweg das erhabene „ich", und dessen Rechtsgrund liegt allein in dem: „ich bin gekommen Gesetz und Propheten zu erfüllen." Unter diesem Ansehen der Sendung von Gott mußte er handeln, denn er hatte eben nicht bloß Menschensatzungen zu

1) R. Hofmann a. a. O. S. 31 f.

beseitigen und eine selbsterwählte Gesetzlichkeit zu strafen, vielmehr von einer Gesetzlichkeit zu befreien, welche durch die göttliche erziehende Führung des Volkes bedingt war; das konnte er aber nur, indem er von Gottes wegen das Joch der Satzungen aufhob.[1]) Diese Sachlage wird durch einen Seitenblick auf jene scheinbare Wiederholung der Verhältnisse in der Reformationszeit recht ins Licht gerückt. Luther hatte es in der That nur mit Menschensatzungen zu thun und konnte ihren Unwerth erweisen, indem er auf ihren Widerspruch mit dem Evangelium in der heiligen Schrift, deren göttliches Ansehen unbestritten war, aufmerksam machte; reformirend griff er auf das unbedingte Ansehen der göttlichen Offenbarung zurück und forderte die in Gott gebundenen Gewissen auf, zwischen Gottes Wort, das ihnen Frieden bot, und Menschen Fund, der sie in die tiefste Verzweiflung gestürzt, zu wählen. Jesus aber trat unter sein Volk nicht als Rückbildner, sondern als fortführender Vollender; er erhebt seine Stimme als Gesetzgeber und dann auch als Herzen und Nieren prüfender Richter, der sein Urtheil unbedingt spricht.[2]) So fordert sein Wort kurzweg Unterwerfung und Glauben, weil er das für seine Person fordern kann; seine Vollmacht aber darzuthun, dazu war für ihn alles geschichtlich vorbereitet; wie hätte der Messias, die reifste Frucht lebendiger Geschichte, von seinen geschichtlichen Voraussetzungen an das allgemeine Menschengewissen appelliren können! Das konnte dem Petrus allenfalls das Bekenntniß ihm gegenüber eingeben: gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch Luk. 5, 8, aber nicht das andere: du bist der Messias Gottes 9, 20; und doch ist auch das erste sehr bestimmt durch die überlieferte Anschauung vermittelt, dergemäß von der Nähe des Heiligen in Israel eine verderbende Wirkung auf den unreinen ausgeht.

Jedenfalls hat er thatsächlich jene Berufung nicht erhoben. Davon wird eine rasche Musterung seiner Aussprüche überführen, in denen man etwas der Art findet. Das innere Licht Matth. 6, 22. 23 Luk. 11, 34 f. ist, noch ganz abgesehen von dem Zusammenhange, in welchen die Sprüche gesetzt sind, unzweifelhaft bildliche Bezeichnung für die geistige Empfänglichkeit und zwar, sofern sie von dem verhalten des

---

1) Diese Bemerkungen über die Bergpredigt stellen zugleich den schiefen Ausspruch in meinem Vortrage S. 40 (s. o. S. 17) zurecht, auf den sich R. Hofmann beruft.

2) vgl. bes. Matth. 23. 12, 24—45.

Menschen abhängt; denn eine Fluchankündigung sollen die Worte doch auch in der einfacheren Fassung bei Matth. gewiß nicht sein. Auf Selbsterkenntniß ist dabei die Betrachtung nicht gerichtet, sondern auf Gotteserkenntniß, denn wie das Auge durch das aufnehmen des Lichtes das Licht der Welt erst für den Leib nutzbar macht, so muß auch bei dem inneren Auge das Verhältniß zu dem von Gott kommenden Lichte und dessen Nützung für das leben im Gesichtskreise liegen. Und eben so verstehen es auch die Evangelisten, denn der erste erwartet von dem inneren Lichte die rechte Schätzung der himmlischen Güter, und der dritte weist auf Jesum in seiner Einzigkeit als den Gegenstand des schauens hin.[1]) Insoweit nun die Empfänglichkeit von der Stellung des Menschen abhängig ist, kann ja mittelbar das Gewissen in der Bezeichnung mit befaßt sein;[2]) allein da hier von dem Gottesbewußtsein keineswegs in seiner Beziehung auf das sittliche im Unterschiede von der auf das religiöse die Rede,[3]) und da die Fassung des Gewissens als Vermögen des erkennens weder vor noch zu der Zeit und in dem Lebenskreise Jesu nachgewiesen ist, so fehlt es an der Berechtigung in seinem Sinne, — worauf es ja allein ankommen kann — diesem Spruche eine Beziehung auf das Gewissen als solches zu geben. Bezeichnet ist eben nur das Vermögen geistlichen erkennens, welches „sonnenhaft“ ist, so lange ihm das glauben, das *ἐλέγχεσθαι περὶ τῶν οὐ βλεπομένων* vgl. Ebr. 11, 1. 2 Kor. 4, 18, nicht unmöglich geworden ist; also auch nur gemeint die Vernunft in ihrer Abhängigkeit von der Gesinnung. Man vergißt bei der Auffassung solcher Worte zu oft, daß ein heller Lichtstrom der Offenbarung Gott selbst und seinen Willen nicht erst seit gestern, sondern von Mose her jedem entgegenträgt, mit dem Jesus verhandelt; da kommt das nackte Gottesbewußtsein und das Gewissen, wie sie das bloße „daß“, jene Voraussetzungen biblischer Frömmigkeit: *ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται* Ebr. 11, 6, bezeugen, gar nicht erst in Frage, sondern allein die entschlossene Stellung zu diesen unbezweifelten Thatsachen.[4]) — Ebensowenig „verweist Jesus die Juden auf das ihnen innewohnende

---

1) Meyer 4. A. z. St.
2) Gaß a. a. O. S. 22.
3) R. Hofmann a. a. O.
4) Vgl. zu der ganzen Erörterung des Ausdruckes Achelis d. Bergpredigt 1875 S. 339 f.

Vermögen, den Willen Gottes als solchen zu erkennen",[1]) wenn er sagt: *ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ (τοῦ) θεοῦ ἐστὶν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ* Joh. 7, 17; er hat ja nicht mit solchen zu thun, die den Willen Gottes nicht als solchen anerkennen, sondern mit solchen *ἐξ ὧν οὐδεὶς ποιεῖ τὸν νόμον* V. 19; das thun des Gotteswillen, der ihnen von Mose her bekannt ist, soll ihnen zur Schule werden, Jesum recht zu würdigen.[2])

Nicht einmal eine etwas bestimmtere Hindeutung auf ein solches inneres Urtheil kommt aus seinem Munde, wo eine solche für unsere Denkweise ganz nahe läge. Wir nennen die Sünde wider den heiligen Geist, um sie inhaltlich genauer zu kennzeichnen, gern eine Gewissenswidrigkeit; Matth. 12, 22 f. findet sich keine derartige Anspielung. Wenn der Gast ohne hochzeitlich Kleid *ἐφιμώθη* Matth. 22, 12, so schwebt uns die Einschaltung aus Joh. 8, 9 auf der Zunge: *ἐλεγχόμενος ὑπὸ τῆς συνειδήσεως.* Allerdings liegt die Abweisung auf der Hand: es ist ja bildlich geredet. Aber eben, weil die ganze Lehrweise des Herrn anschaulich und bildlich ist, liegt es ihr fern, eine Erscheinung unseres inneren lebens zu erwähnen, die sich nur vor andauernder und gesammelter Selbstbeachtung aus den verwandten Bewegungen hervorhebt. Freilich könnte sich ja eine entsprechende Bildgestalt entdecken lassen; und so hat man den *ἀντίδικος* Matth. 5, 25 als „das schwere Gemüth, welches Versöhnung fordert," entlarven wollen,[3]) während doch der Spruch nicht ein solches voraussetzt, sondern das Gemüth erst schwer machen will; und dazu dient einfach der Ausblick auf das unentfliehbare Gericht Gottes. Dessen Erwähnungen geschehen ja nun auch durchweg in Bilderrede, und der Wurm Mark. 9, 48 gehört dahin, wie Feuer und Zähnklappen; welche Ausdeutung man ihm indeß zudenke, ihn aus dem Kreise der Veranschaulichungen des „Endes mit Schrecken" in die Gegenwart des Innenlebens zu versetzen, wäre Willkür. Das führt zugleich weiter darauf, daß nicht nur die Darstellung in bildlicher Rede die vermißte Hinweisung verhindert hat, sondern auch ein Grundzug des dargestellten Inhaltes selbst. Das ist die „heteronomistische"

1) R. Hofmann a. a. O.

2) Vgl. Joh. 5, 37 f. und zu beiden Stellen B. Weiß d. Joh. Lehrbegr. 1862 S. 119. 121 und 104 f.

3) Gaß a. a. O. wie ältere, s. Harleß christl. Ethik 6. A. S. 67.

Grundlegung der Sittenlehre Jesu; aus ihr folgt jene „eudämonistische Trübung", welche man derselben nicht selten vorgeworfen hat; ihr zufolge scheut der Herr sich aber auch nicht, wie die Hoffnung auf die Belohnung, ebenso den Blick auf Gottes richterliche Gerechtigkeit als Beweggrund für die Tugend zu verwenden, weil er diese nicht als „autonome" Pflichterfüllung, sondern als Gehorsam gegen Gott betrachtet, und ihr Wesen ihm darum nach der einen Seite in der Furcht Gottes besteht. Wenn der gewissenlose Richter Luk. 18, 4 von sich sagt: *τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι*, so räth Jesus seinen Jüngern: *φοβεῖσθε τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ* Matth. 10, 28. Man erinnere sich aller Gleichnißreden vom Gerichte; wo begegnet da die Schilderung eines geschlagenen, verstummenden Gewissens? Die Herr-Herr-sager Matth. 7, die unbarmherzigen Matth. 25 müssen in ihrer Selbsttäuschung niedergeschmettert werden. Dagegen ist in zwei Gestalten dieser ebenso einfachen als unerschöpflichen Bilderwelt die Gewissenswirkung in der That gemalt. Wenn der verlorene Sohn „bei sich selbst einkehrt" Luk. 15, 17, so ist das „ich will sagen: Vater, ich habe gegen den Himmel und vor dir gesündigt" gewiß ein vom Gewissen eingegebenes Bekenntniß, allein hervorgelockt ist es durch die Einsicht: „ich komme vor Hunger um"; die strafende Lebensfügung, in der eine Offenbarung des Zornes vom Himmel her (Röm. 1, 18) erkannt wird, ruft erst die innere Regung hervor, und diese kommt dann nicht als besondere zu Bewußtsein und Ausdruck. Vollends das Gebet des Zöllners Luk. 18, 13 ist zwar gewiß die Musterform für die Bitte zu Gott um ein gutes Gewissen (1 Petri 3, 21), allein durchaus in der Gestalt, welche der alte Bund mit sich bringt. Freilich spricht sie die Erkenntniß der Schuld gegenüber von Gott aus zugleich mit dem Bedürfnisse nach Begnadigung, das ihr zufolge sich einstellen muß, aber auch mit der dasselbe stillenden Gewißheit, daß die Vergebung ihr nicht ausbleiben werde; dabei indeß kommt eine besondere innere Vermittelung weder für die eine noch für die andere zum Bewußtsein; die Offenbarung Jehovahs über seinen fordernden und begnadenden Willen bildet dafür die ausschließliche und ausreichende Voraussetzung, gerade wie in den Psalmen.

So steht denn der Herr in seinem lehren mitten in jenen Anschauungen, welche bei den Hellenisten die Aufnahme des Gewissensbegriffes vorbereitet, aber vor der Berührung mit den Griechen denselben nicht hervorgerufen hatten. Gesetz und Gericht als Gottes Offenbarung

und Handlung, daran mahnt er seine Zuhörer; ein Jude redet er zu Juden. Und wie konnte das anders sein, wenn man ihn nur einfach fassen will, wie er sich gibt. Er ist nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schaafen vom Hause Israel; je befremdlicheres und unerhörteres er ihnen der Sache nach von Gottes Herz und Thaten zu berichten hatte, um so enger mußte er sich, wollte er verstanden sein, in der Lehrart an das herkömmliche anschließen, in der Verwendung aller Anschauungen, welche dem menschlichen Sinne erreichbar und darum bereits geprägt waren. Er redet — so zu sagen — Religion und Sittlichkeit, nicht Lehre vom Wesen des Menschen, nicht einmal in sittlicher Beziehung.[1]) Was er zu sagen hat, kann er, und so allerdings eben nur er, in Bildern sagen; — ob er wohl selbst anders gedacht hat?

Daß er in der That auf dem vorliegenden Punkte nicht aus diesem Kreise herausgetreten ist, bezeugt die zähe Treue der Ueberlieferung. Der vierte Evangelist, wer immer er gewesen und wann er geschrieben, konnte jedenfalls aus der paulinischen Verkündiguug oder von den Hellenisten die *συνείδησις* kennen; er legt dem Herrn das Wort nie auf die Lippe, und 1 Joh. 3, 20 wiederholt er einfach die alttestamentliche Wendung, denn *καρδία καταγινώσκει αὐτοῦ* ist die herkömmliche Uebersetzung für das anschaulichere hebräische: „das Herz schlägt" vgl. Jes. Sir. 19, 5. 14, 2. Der Ordner des zweitheiligen lukanischen Werkes kennt sogar den Begriff, denn Paulus braucht ihn bei ihm; in eigenem Berichte dagegen sagt er: *ἀκούσαντες κατενύγησαν τὴν καρδίαν* Apg. 2, 37, was nach Jes. Sir. 14, 1. 20, 21 wohl heißen wird: sie wurden im Gewissen getroffen. In der Schilderung des Vorganges mit der Ehebrecherin lag es für einen mit Philon vertrauten allerdings nahe die ganz philonische Wendung Joh. 8, 9[2]) einzuschieben; daß sie aber noch als Einschub kenntlich bleibt, ist wohl der schlagendste Beleg dafür, daß Name und Begriff da nicht heimisch waren, wo man sich zuerst und eifrig die Thaten des Herrn berichtete; denn aus jenen Kreisen wird die Erzählung doch herstammen. Der bestätigende Rückschluß auf die obige Erklärung des schweigens Jesu über den fraglichen Punkt wird unabweislich sein.[3])

1) Vgl. unter Vorbehalt **Baur** neutestl. Theol. 1864 S. 45.

2) wie das schon **Wetstein** durch die Parallelen z. St. eindrücklich gemacht hat.

3) Mit dieser Ausführung wird hoffentlich meine a. a. O. gegebene Erklärung der erörterten Thatsache, welche **Auberlen** göttl. Offenbarung 2 1864

Dieses Ergebniß, daß sich das fehlen des Begriffes in den Reden des Herrn geschichtlich erkläre, gibt der Vermuthung im voraus alle Wahrscheinlichkeit, mit dessen Aufnahme in den Sprachschatz des paulinischen Schriftenkreises werde es nicht anders stehen. Sie räth also eine Anknüpfung an die Erträgnisse des ersten Hauptstückes und macht das vorhandensein eines besonderen biblischen Begriffes unwahrscheinlich. Wie der Herr redete, um verstanden zu werden, ebenso seine Boten unter den Heiden und Hellenisten; und wenn gerade sie das Wort brauchen, so werden sie es eben zur Verständigung benützt haben; denn unter die Begriffe, welche sich die christliche Predigt neu prägen und dollmetschen mußte, weil sie ausschließlich christlich-religiösen Gehalt deuten sollten, gehört es nicht.[1]) Und zwar nicht einmal in entfernterem

S. 47 gebilligt hat, gegen R. Hofmann ausreichend begründet sein. Bestimmt ausgesprochen und an dem biblischen Stoff erwiesen war die Thatsache von Güder Erörterungen üb. die Lehre v. Gew. nach d. Schrift, Stud. und Kritik. 1857 S. 251 f. Schließt er daraus, daß „dem Gew. bloß die Dignität einer formalen Bethätigung der geistigen Totalausrüstung" zukomme, so ist das nur das Gegenstück zu R. Hofmanns erörtertem „Postulate", weil beiden gleichmäßig die geschichtliche Betrachtung fehlt. Nicht anders die in dem gewöhnlichen anmaaßenden Tone der ausschließlichen Unfehlbarkeit von Vilmar a. a. O. S. 95 unter unberechtigter Berufung auf v. Zezschwitz vorgetragene Erklärung. Jesus soll nehmlich nicht von dem Gew. reden, weil vor dem Pfingstfeste kein „christliches Gewissen vorhanden sein konnte", und erst von hier in die Gewissenswelt des alten Bundes und des Heidenthumes hineingeschaut und deren Verhältniß zu jenem bestimmt werden konnte. Hat auch der Herr zufolge jenes Mangels das nicht erkennen können? Oder mußte es gerade jenes Verhältniß sein, was Gegenstand seiner Belehrung wurde? Wenn es doch auch bei den Juden das Gewissen als „Pneumarest im psychischen Menschen" gab und geben mußte, eben weil auch sie psychische Menschen waren, warum konnte Jesus diesen Rest nicht bei Namen nennen, wie das Buch der Weisheit? warum sich nicht auf ihn berufen, wie Paulus sich auf denselben bei den Heiden beruft, ohne eine Spur von jener Verhältnißbestimmung zu bieten? — Gaß S. 19. 22 verzichtet auf das „Wort", aber nicht auf die Sache; diese ist bei ihm indeß nicht das Gew. selbst, sondern nur „ein Faktor der Gewissensthätigkeit" und dergl. Darüber gibt es keinen Streit. Doch dürfte wohl eine Warnung am Platze sein, nicht in zu großartiger Weise das „biblische Material" von „Gesichtspunkten zu überblicken." Wenigstens hat es etwas befremdliches, wenn der „ethische Gehalt" der fünften Bitte Matth. 6, 12 nur erhoben werden kann, indem bei der Wiedergabe zum Mittel gemacht wird, was dem Wortlaute nach Zweck, zur Aufgabe, was Voraussetzung ist; und zwar trotz der nachdrücklichen Wiederholung des Gedankens V. 14. 15!

1) so wenig wie andere psychologische Bezeichnungen. Laut der Konkordanz sind diese verhältnißmäßig selten und wechseln vielfach; so unbestimmte und

Sinne, wie es der Fall wäre, wenn die Lehre von der Rechtfertigung „eine entsprechende Beachtung des Gewissensbegriffes nothwendig gefordert“ hätte. Dieser Zusammenhang müßte darin hervortreten, daß dieser Begriff irgendwo in diese Lehre verwoben würde; das ist jedoch nicht der Fall und auch für den biblischen Theologen nicht auffallend, da er weiß, daß dieselbe von Paulus immer mit bestimmter Beziehung auf das offenbarte Gesetz und die Bemühung, seine Forderungen zu befriedigen, besprochen wird.[1]) Erst durch diese Vermittelung wird dann auch das Gewissen einmal, Röm. 2, 15 in die äußersten Umrisse jenes Lehrkreises hineingezogen; da aber deutlich unter Benützung einer entlehnten Anschauung. Dazu gesellt sich nun der thatsächliche Beleg; das Wort *συνείδησις* kommt 31 mal an 24 Stellen des neuen Testamentes vor; darunter an 9 Stellen in der volksthümlichen Wendung als gutes und böses Gewissen, wozu noch *συνείδ. ἀπρόσκοπος* tritt. Wie hier vollkommene Uebereinstimmung mit dem vorbiblischen Gebrauche hervortritt,[2]) so erkennt man in gelegentlichen Wendungen, daß diese Schriftsteller sich mit den heidnischen auf demselben Vorstellungsgebiete bewegen. Die *σ. μεμιαμμένη* Tit. 1, 15 trifft zusammen mit Dionys Hal., in weiterem Sinne auch ihr *μολύνεσθαι* 1 Kor. 8, 7; sowie die Wendung bei jenem: *συνειδήσεως ἀνοσίου καθαρός*[3]) sich ohngefähr mit *ῥαντίζειν ἀπὸ σ. πονηρᾶς* Ebr. 10, 22 berührt; dem *τύπτεσθαι* 1 Kor. 8, 12 vergleicht sich das *ἄθραυστον εἶναι τὸ συνειδός* der orphischen Hymne.[4]) Die labes conscientiae bei Cicero und die der Brust inustae maculae bei

---

umfassende wie Herz und Seele machen eine Ausnahme, die für die Behauptung nichts austrägt. Keine Ausnahme macht *πνεῦμα* in psychol. Verwendung. Klärlich soll nichts über diese Dinge gelehrt werden; ihnen gilt keine besondere Aufmerksamkeit; ohne begreifen zu wollen, beschreiben und bezeichnen sie, weil man dessen wie in dem täglichen Verkehre eben nicht entrathen kann. — Vgl. übrigens Güder a. a. O. S. 248.

1) gegen R. Hofmann S. 31; wenn 1 Petr. 3, 21 das gute Gewissen als Wirkung der Sündenvergebung faßt, so kann daraus um so weniger eine „Verbindung mit der Rechtfertigungslehre“ erwiesen werden (ebd. S. 35), als diese jenem Briefe ganz fremd ist. Die allgemeine Lehre von der Sündenvergebung aber würde die gleiche Betonung bei allen Verfassern im n. T., namentlich auch bei Jesu haben bedingen müssen.

2) oben S. 44 f. Nur schreibt d. n. T. nie *συνειδός*, oben S. 31.

3) oben S. 33.

4) oben S. 28.

Claudian[1]) werden gewöhnlich, und insofern mit gutem Rechte von den Auslegern angeführt, als der Bilderstoff bei Römern und Griechen ziemlich gleichartig ist; die letzte Stelle erwähnt man zumeist gelegentlich des καυστηριάζειν 1 Tim. 4, 2. Hierdurch soll ja keineswegs eine Entlehnung aus jenen Stellen belegt werden; aber es wird doch anschaulich, wie unbefangen sich die beiderseitigen Schriftsteller in der oft recht andersartig gewandten Benützung der gleichen Vorstellungen begegnen; das wäre nicht wohl erklärlich, wenn sie nicht aus demselben Sprachstrome geschöpft hätten. Deshalb werden Vilmar und Cremer den rechten Weg gewiesen haben, wenn sie den biblischen Gebrauch aus dem allgemeinen ableiten. Damit ist denn zugleich der wunderliche Streit darüber beseitigt, ob man im n. Testamente einen oder mehrere Begriffe von συνείδησις anzunehmen habe; so gewiß ein Wort, dessen Wurzel ein wissen bezeichnet, nicht zugleich „Lebenswandel" und „Gemüth" bedeuten kann,[2]) eben so gewiß wird ein an sich so wenig bestimmter Ausdruck, dessen Begriff nicht nur nachweislich noch spät eine verschiedene Weite hatte,[3]) sondern dieselbe auch in seiner besondersten Verwendung, in der mit den qualificirenden Beiwörtern, durchaus voraussetzt und im Gedächtnisse hält,[4]) auch da seine Art nicht verleugnen, wo künstlich gefestigte Schulbegriffe eben erst hier und da zu keimen beginnen.

Hiedurch berechtigt, einstweilen den Zusammenhang mit der vorbiblischen Entwickelung vorauszusetzen, wird die Untersuchung des neutestamentlichen Gebrauches vor allem festzustellen haben, ob diese Anknüpfung mit Bewußtsein vollzogen worden ist; sodann ob in der That der herkömmliche Begriff begegnet und zwar nach welcher Seite etwa vornehmlich gewandt; ferner wiefern unter dem Lichte hellerer sittlicher Einsicht sich die ihn umgebenden Dunkelheiten heben, vielleicht auch eine bisher unerkannte Bedeutung sich enthüllt. Auf Grund der so gewonnenen Erkenntniß werden dann die am Schlusse des ersten Hauptstückes erhobenen Fragen von neuem zu erwägen sein.

Biblische Theologen und Systematiker pflegen im Einklange Röm. 2, 15 als den eigentlichen Sitz einer biblischen Lehre vom Gewissen anzu-

1) in Rufin. 2, 504 s. bei Stäudlin a. a. O. S. 19.

2) Stäudlin a. a. O. S. 52 zählt sechs „Klassen" von Wortbedeutungen (!) auf, über die schon Güder S. 249 Anm. das richtige sagt.

3) oben S. 27 f.

4) oben S. 44 f.

sehen; ja die Stelle gilt als „Fundort" für einen „paulinischen Begriff" im Unterschiede von dessen trüber Fassung im Heidenthume.[1]) Gerade im Gegentheile zeugt diese Grundstelle dafür, daß Paulus diesen Begriff dem Heidenthume entlehnt hat. Er stellt V. 14 wie V. 12 die Heidenwelt den Juden unter dem besonderen Gesichtspunkte gegenüber, daß sie in sittlichen Fragen, ohne ein der Thorah entsprechendes Gesetz zu besitzen, nur an die φύσις gewiesen ist.[2]) Nun kommen Fälle vor, über deren Häufigkeit nichts angedeutet ist, daß in ihr Handlungen vollzogen werden, welche mit den einzelnen Gesetzeswerken der Juden auf eine Linie zu stellen sind, und daraus folgert der Apostel, daß die betreffenden Leute aus der Mitte der Heiden sich durch das, was sie sind, ersetzen, was sie nicht haben. Der Sinn kann nicht zweifelhaft

1) v. Zezschwitz Profangräcität S. 54 f.

2) Den Beweis für die hier vertretene Auslegung habe ich ausführlich in der oben angef. Abhandlung Stud. und Kritik. 1874 S. 261 f. zu führen gesucht; ich setze dieselbe im allgemeinen voraus und füge nur eine dort gegebene Umschreibung der Stelle bei, welche die Deutung ins einzelnste hinein ausprägt: Nicht die, welche, weil sie offenbartes Gesetz verlesen hören, von solchem Kenntniß besitzen, sind gerecht vor Gottes Urtheil, sondern die, welche offenbartes Gesetz ins Werk setzen, werden das Urtheil empfangen, daß sie gerecht sind. (Jene Kenntniß kann ja bei dem Gerichte, vor dem kein Ansehen der Person gilt, keinen Vorzug begründen.) Denn wenn thatsächlich Fälle vorkommen, daß Leute aus der Gattung der Heiden, die, weil sie zu dieser Gattung gehören, kein offenbartes Gesetz besitzen, trotzdem, allein auf ihre von Natur gegebene Anlage und Entwickelung gestellt, eben solches, was das bekannte durch Mose offenbarte Gesetz fordert, ins Werk setzen, so ergibt sich, daß eben sie, sofern sie jene Forderung erfüllen, offenbarten Gesetzes fehlenden Besitz dadurch ersetzen, daß sie sich selbst Gesetz sind; und zwar sind sie das, sofern sie als solche, welche jene Forderung ohne jenen Besitz ins Werk setzen, darthun, daß sie die Forderung der Handlungsweise, auf welche das durch Mose offenbarte Gesetz abzielt, als eine in ihre Herzen dauernd eingeschriebene kennen; und eben dies auch überdem darthun, indem zugleich dafür zeugt ihr eigenes (sittliches Bewußtsein, das bekannte urtheilende) Gewissen und (worin eine fernere Bestätigung dafür liegt) zufolge seiner Wirksamkeit im verborgenen Verkehre ihres inneren die Gedanken Anklage oder auch etwan Vertheidigung erheben, welche auch an dem Tage gelten wird, wann Gott das verborgene innere (also auch die Selbstbeurtheilungen) der Menschen ohne Unterschied von Juden und Heiden, laut der mir befohlenen frohen Botschaft von der für alle Menschen gleichen freien Gnade durch Jesum Christum, den für alle Menschen gleichmäßig bestimmten Heiland, vor sein Urtheil ziehen und richten wird.

sein. Nach der bisherigen Erörterung setzt der Apostel unverkennbar voraus, daß im allgemeinen die Willensrichtung der Menschen, und darum auch ihr verhalten mit der Forderung Gottes im Widerspruche steht, vgl. nur 1, 28 f.; wenn nun einzelne Handlungen im geraden Gegensatze zu dem 1, 32 geschilderten treiben jener Forderung entsprechen, so heben sie sich durch ihre Artung von dem gewöhnlichen leben ab[1]) und weisen auf einen andersartigen Grund zurück; aus solchen gesetzmäßigen Handlungen darf er also schließen: sie selbst geben sich und vernehmen bei sich dem Gesetze inhaltlich entsprechende Vorschriften, während der Jude von dem öffentlich kundbaren Gesetze erfährt, was er zu thun hat. Was so für den einzelnen Fall behauptet worden, wird im folgenden Verse erklärend auf ein dauerndes Verhältniß zurückgeführt; eine Kunde von dem handeln, auf welches das Gesetz abzielt, oder von der dem Gesetze sachlich entsprechenden Forderung, liegt ihnen in ihrem inneren zur Hand; und dafür liefern sie, sofern sie solche Handlungen vollziehen, den offenkundigen Thatbeweis. Damit ist die behauptete Autonomie auf einen verständlichen Ausdruck gebracht. Wenn dann noch weiter auf die συνείδησις hingewiesen wird, so kann in diesem „Bewußtsein“ nicht ein zweiter offenkundiger Thatbeweis (ἔνδειξις) liegen; aber auch nicht eine weitere Erläuterung, wie etwa jenes γεγράφθαι vermittelt sei oder zum ἑαυτῷ νόμον γενέσθαι führe; denn es fehlt die unentbehrliche Hinweisung darauf, daß das Zeugniß sich an das eigene innere wende.[2]) Es folgt also ein weiterer Beleg: nicht

1) Vgl. Weiß Lehrb. d. bibl. Th. 2. A. 1873 § 69 N. 4.

2) In m. Abh. S. 291 f. ist daran erinnert, daß das Zeugniß des Gew. bei den alten immer sich auf das eigene thun, nicht auf ein inneres Gesetz beziehe; nicht nur Röm. 9, 1 sondern auch 2 Kor. 1, 12 ist das gleiche der Fall; sonst kommt diese Ausdrucksweise im n. T. nicht vor; sachlich ist es überall ebenso. Liegt also die Auslegung Güders von der Geltendmachung des Gesetzes vor dem Bewußtsein a. a. O. S. 254 dem Gebrauche nach fern, so mag Röm. 9, 1 συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου zeigen, wie unentbehrlich Röm. 2, 15 αὐτοῖς neben αὐτῶν wäre, wenn das Subjekt auch als entferntes Objekt erscheinen sollte; wie Smeding (s. S. 200 Anm. 1) S. 117 ergänzt: so dat wij in de gedachte van den Ap. lezen συμμαρτ. αὐτοῖς. Zu den a. a. O. von mir genannten Auslegern, welche συμμαρτ. richtig fassen, sind noch zuzufügen Dähne Entw. d. paul. Lehrbgr. 1835 S. 30 (der den Fortschritt etwas anderes bestimmt, sofern die Berufung auf das Gewissen dienen soll, die etwanige Ungenüge des Beweises aus den Handlungen zu ersetzen) und Simar Theol. d. heil. Paul. 1864 S. 79.

allein der urtheilsfähige Betrachter schließt auf ihre Autonomie, sondern ihr eigenes Bewußtsein legt für diese anthropologische Thatsache Zeugniß ab. Wodurch? sagt Paulus nicht ausführlicher. Dem Wortlaute nach besteht das Zeugniß eben darin, daß das Gewissen überhaupt vorhanden und selbstverständlich auch in Wirksamkeit ist. Da er nun nicht darin begriffen ist, den Heiden ins Gewissen zu reden, vielmehr den Juden (=Christen), indem er zu diesen über jene spricht, so hat ihm jenes vorhandensein als eine offenkundige und unleugbare Thatsache gegolten, welche für alle Kenner der Heidenwelt einen gemeinsamen Ausgangspunkt der Verständigung darbiete.[1]) Einen solchen besaß er aber nicht, wenn er meinte, hier im Lichte des Christenthumes einen ganz neuen Einblick zu eröffnen, vielmehr nur dann, wenn er wußte, ihm komme ein unter den Heiden allgemeines Eingeständniß entgegen, welches man überall als unverdächtigen Zeugen gelten lasse. Und damit ist dann erwiesen, daß er in der That Vorstellung und Namen entlehnt hat; hätte er sie nicht entlehnt, so wäre ihre Erwähnung in diesem Zusammenhange schlechterdings nicht am Platze. Ist dem aber so, dann hat die geschichtliche Auslegung zunächst an das urtheilend bezeugende Bewußtsein zu denken.[2]) Auch gibt der Wortlaut keinen Wink zu einer anderen Fassung. Allerdings könnte man diese Andeutung darin erkennen wollen, daß Anklage und Vertheidigung in dem folgenden Participialsatze besonders genannt werden; mithin müsse bei der ersten Erwähnung eine andere Aeußerung gemeint sein. Indeß das *συμμαρτυρεῖν* sagt nichts der Art aus, und der Zusatz fordert um so weniger eine Ergänzung, als er jene gerichtlichen Thätigkeiten als solche gar nicht besonders hervorhebt. Statt dessen gleitet die Rede gemächlich zu einem ausführenden Anhange fort, in welchem der Apostel üblicher Weise einen gelegentlich berührten Gedanken weiter verfolgt, und verräth dergestalt dem Ausleger, daß der Vf. schon mit der Erinnerung an das Gewissen

1) Daß dem auch Juden nicht widersprechen würden, konnte er annehmen, da ja z. B. im B. d. Weish. Kp. 17 das Gew. am Beispiele der heidnischen Egypter erwähnt ist; mit den Anschauungen jener Kreise, deren Aufmerksamkeit auf diesen Begriff Philon darlegt, war aber P. gewiß bekannt, wenn er sie auch nicht gerade aus ihren Schriften überhaupt und den uns erhaltenen insonderheit geschöpft haben mag.

2) Wie Calvin unter Erinnerung an die alten, so Balduin Tholuck 5. A. (Von den Kommentaren gebe ich die Titel nicht genauer an.) Weiß a. a. O. § 69, a Pfleiderer Paulinism. 1873 S. 64.

in einen weiteren Gesichtskreis eingetreten war.[1]) Nicht nur die Ausnahmefälle thatkräftiger Sittlichkeit leisten den fraglichen Nachweis, sondern auch weithin der innere Gerichtshof, von dem die Heiden singen und sagen, und dessen überwiegend verwerfende Aussprüche ihren Widerschein an jenem — von den späteren Dichtern des Alterthumes oft auf der Bühne und sonst veranschaulichten — auf- und abwogen der Erwägungen haben, in welchem zumeist die Anklage, bisweilen auch die Vertheidigung durchschlägt. Daß der Apostel die Kundbarkeit dieser inneren Vorgänge voraussetzen durfte, wird das erste Hauptstück hoffentlich unzweifelhaft gemacht haben.[2])

Eines aber sagt er uns allerdings, was er von den Heiden nicht entlehnen konnte; und das ist der Zusammenhang des Gewissens mit der Thorah ihrem Inhalte nach; als Lehrsatz spricht er aus, was, wie oben bemerkt wurde, die Hellenisten thatsächlich entdeckt hatten, ohne daß die Einsicht als solche für sie eine hohe Bedeutung gewonnen hätte, wie sie das für den bahnbrechenden Heidenmissionar mußte.[3]) Die Erinnerung an die beiden entscheidenden Kundgebungen des göttlichen Willens, die Offenbarung durch Mose und das letzte Gericht durch den Heiland, welches ja nach den Thaten ergehen wird (2 Kor. 5, 10 vgl. mit Röm. 2, 6—12), umfaßt die Berufung auf das Gewissen, und nimmt jeden Zweifel daran, in welchem Sinne Paulus die Autonomie hier versteht. Er spricht sie den Heiden zu, nicht etwa als ob sie der Bindung an eine ihnen auferlegte Vorschrift ledig wären und ihr Gesetz sich selbst erzeugten,[4]) — es steht ja nach ihm in ihren Herzen geschrieben, worüber sogleich mehr — sondern weil sie das wissen darum nicht durch das vernehmen überlieferter Offenbarungskunde empfangen. Es handelt sich ihm dabei mithin, im Unterschiede von dem philosophischen Begriffe der Autonomie, nicht um Ursprung und Verpflichtungsgrund des Sittengesetzes, sondern allein um dessen Erkenntnißgrund. Ist demnach die Kunde um die Forderung beiderseits ihrer

1) Hierüber wie überhaupt für eine einfache, von nicht-exegetischen Einzelfragen unbeirrte Fassung des Gedankenganges vgl. Rückert 2. A. z. St.

2) In guter Zuversicht führt darum z. B. der klassisch gebildete Grotius hier eine Reihe Belege für die urtheilende Macht des Gew. aus Philon, Griechen und Lateinern an.

3) Ob er diese Einsicht etwa ihnen verdankte, wird erst unten entschieden werden können, wenn seine Verwendungen derselben übersichtlich vor uns liegen.

4) Pfleiderer a. a. O. S. 69 mit d. Anm. aus Neander.

Herkunft nach unterschieden und doch die heidnische irgendwie der Thorah gleich gesetzt, so kann sie derselben ja allein in ihrem Inhalte entsprechen. Dies und nicht mehr liegt in *τὰ τοῦ νόμου* und *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*. Denn daß die Heiden „ganz dieselbe Kenntniß vom Gesetze und dasselbe Bewußtsein der Verpflichtung gegen das Gesetz" wie die Juden haben, sagt Paulus nicht, und konnte er um so weniger sagen wollen, als er dadurch das *πρῶτον* V. 9. 10 für die letzten aufgehoben hätte.[1]) Aber allerdings scheint er nicht nur anzunehmen, daß hier und da im einzelnen Falle das richtige wirksam einleuchte, sondern aus diesen einzelnen Fällen weiter zu schließen, wenn er eine ständige Schrift im Herzen erwähnt. Es wird hier alles auf eine sorgfältige Bestimmung der Fügung *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* ankommen. Hatte er zuerst in der

---

1) Die abgewiesene Auslegung vertritt R. Hofmann a. a. O. S. 85. Allerdings will er dabei nur an einen formalen Maaßstab gedacht wissen; ob das mit jener Aeußerung zu vereinigen sei, kann hier ohne Beurtheilung seiner Ansicht, daß „das Gewissen ein Organ" sei S. 160, nicht ausgetragen werden. Allein die S. 84 f. und 155 vertretene Fassung des Zusammenhanges muß als verwirrend abgewiesen werden; denn der Apostel sagt kein Wort davon, daß es ungerecht wäre, wenn die Heiden vor Gottes Richterstuhl behandelt würden wie die Juden, ohne genau ebenso ausgerüstet zu sein. Das hat schon Gaß a. a. O. S. 34 f. der Hauptsache nach treffend ausgeführt; nur daß er in gewohnter Ungenauigkeit angibt, P. nenne die sittliche Naturanlage Gesetz (statt: *ἔργον τοῦ νόμου*). Vgl. meine Erörterung des Gedankenganges a. a. O. S. 274—6 und 303. Der letzte Hintergedanke des Apostels, der freilich nicht ausgesprochen ist, läßt sich vielleicht dahin bestimmen, daß die Vorhaut, welche die Rechte des Gesetzes beobachtet (Röm. 2, 26), dadurch der Beschneidung insoweit gleich gestellt wird, daß sie — jetzt und im künftigen Gerichte — Gotte annehmbar wird rücksichtlich des Wortes vom Heile Apg. 10, 34—6; so im wesentl. Luthardt d. L. v. freien Willen 1863 S. 411. — Es ist diese Verwahrung um so mehr am Orte, als R. Hofmann auf diese Auslegung die theologische Entwickelung des Gewissensbegriffes als eines Postulates der göttlichen Gerechtigkeit baut, ohne die bedenklichen Folgen zu erwägen, welche daraus nach allen Seiten hervorbrechen. Die eine ist oben angedeutet. Während P. den Juden versichert, das Gesetz gebe ihnen um der Unparteilichkeit Gottes willen den Vorzug in der Strafwürdigkeit, lehrt Hofm., daß die Heiden um eben jener Eigenschaft Gottes willen durch ganz dieselbe Ausrüstung ebenso strafwürdig wie die Juden erscheinen müßten. Damit hätte nun d. Ap. nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch jenen Reden Jesu von der größeren Verantwortlichkeit Israels widersprochen; sie sind bekanntlich überall in den Synoptikern zerstreut, den schärfsten Ausdruck aber bringt der Pauliner unter ihnen: der den Willen des Herrn kennt, wird viele Streiche leiden; der ihn nicht kennt, wenige, Luk. 12, 47. 48.

Wendung τὰ τοῦ νόμου nur das zusammentreffen einzelner Handlungen (ὅταν ἔθνη ποιῶσιν) mit den betreffenden Stücken des mosaischen Gesetzes [1]) wie bei den jüdischen ἔργα νόμου zu bezeichnen, so vermeidet er hier unverkennbar den nahe liegenden Ausdruck τὸν νόμον; mit der Umschreibung ist nun jedenfalls dessen Forderung gemeint, da es sich hier überall um das ποιεῖν νόμον handelt, mithin ein anderer als der νόμος τῶν ἔργων 3, 27 völlig außer der Linie liegt; deshalb aber muß es weiter wichtig sein, wenn τὸ ἔργον und nicht τὰ ἔργα steht. Es will irgendwie zusammengefaßt sein, was die Thorah in ἐντολαί zerlegt; das tritt durch eine Vergleichung des von ihm gewählten Ausdruckes mit der auch sonst wohl verglichenen Stelle Jeremia 31 (38), 33 δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν recht hervor; der Prophet denkt noch ganz innerhalb des von der Thorah bestimmten Anschauungskreises und behält daher die Mehrheit der Satzungen bei. Darum ist für diese Stelle natürlich nichts mit einem Hinweise auf den Dekalog gethan; und zwar — noch ganz abgesehen von der ersten Tafel überhaupt und dem auf ihr verzeichneten kultischen Gebote insonderheit — weil auch er nur ἐντολαί oder νόμοι bietet. Man wird eher bei einer Umschau in den nachbarlichen Aeußerungen des Apostels das Verhältniß von ἔργον ἀγαθόν V. 7 zu τὰ ἔργα V. 6 zum Wegweiser nehmen dürfen; es ist nicht eine einzelne Handlung unter anderen, sondern die Artbezeichnung, unter die eine Reihe von Handlungen zu befassen ist; vgl. die kurze Entgegenstellung von τὸ κακόν und τὸ ἀγαθόν V. 9. 10. Und so wird auch hier dem Apostel der Artbegriff eines handelns vorgeschwebt haben, in welchem das Gesetz zu seinem Zwecke kommt. Wie eine Inschrift sich dem Blicke aufdrängt, so können die Heiden nicht umhin, der Vorstellung von einer an sich werthvollen Handlungsweise inne zu werden, die Idee des guten in sich zu finden. Aber nicht bloß daß es eine solche Handlungsweise geben könne und solle, sondern auch wie dieselbe beschaffen sei, davon können sie etwas erfahren; hätte Paulus ihnen das nicht zugetraut, dann hätte er nicht von der Erwähnung jener einzelnen Gesetzeserfüllungen zu dieser Bemerkung übergeleitet, und nicht die Ausführung über das Gewissen geschlossen mit dem Durchblicke auf das Endgericht, bei welchem die durch dasselbe hervorgerufenen Urtheile noch gelten sollen. Es sei dahin gestellt, in welchem Maaße Paulus selbst mit voller Bestimmtheit auf alle

1) Meyer 5. A. z. St.

Fragen zu antworten geschickt war, die sich an seine Behauptung anknüpfen;[1]) doch läßt sich, will bedünken, wohl wahrscheinlich machen, wie er sich das näher vorstellte. Sieht man nehmlich auf Kp. 1, 28 f. zurück, so liest man dort eine sinnreiche, aber gewiß auch der Absicht nach nicht erschöpfende Aufzählung von gröberen und feineren Vergehen gegen die Nächstenliebe,[2]) und zwar werden dieselben zugleich als solche bezeichnet, deren Todeswürdigkeit sich die Heiden selbst eingestehen; diese verschuldende Bewußtheit wird dann Kp. 2, 1 f. noch weiter an den Menschen veranschaulicht, die sich mit ihrem sittlichen Urtheile etwas wissen.[3]) Nun haben allerdings ganz gewiß nicht alle Heiden alle jene Unthaten als etwas böses verurtheilt; allein es ist nicht schwer nachzuweisen, daß in der Welt, von welcher der Apostel seine Anschauungen entlehnte, das verwerfende Urtheil, und zwar nicht nur über die gröbsten derartigen Ausschreitungen, allerdings vielmals recht laut geworden ist.[4]) Da ist dann nach des Apostels Meinung jene Inschrift in den Herzen abgelesen worden. Und eben darum, weil er wohl wußte, daß sie dort nicht zu einer einheitlichen klaren Erkenntniß und noch weniger zu einer einheitlichen guten Durchführung gediehen sei, wendet sich seine Ausführung nun zu der durchschlagenderen Bezeugung, welche sie dem urtheilenden Bewußtsein dann verdankt, wenn der Heide sie nicht zu seinem Willen gemacht hat. Die συνείδησις tritt hienach in den Gedankengang ein als Beleg für jene nähere Bestimmung der Art, in welcher die Heiden sich selbst Gesetz sind; mithin kann sie nicht in dem Sinne inhaltsleer gefaßt sein, daß sie, gleichgiltig gegen jeden Inhalt des sittlichen Bewußtseins, nur den eben gegenwärtigen geltend mache; vielmehr wird eine Wahlverwandtschaft zwischen ihr und dem ἔργον τοῦ νόμου angenommen. Woher sonst die besondere Beziehung, in welche

1) woran überhaupt Gaß a. a. O. S. 36 mit Recht gelegentlich sich und andere erinnert.

2) Ob P. auch die groben Auslassungen der Irreligiosität einschließt, ist bei der bekannten Unsicherheit über θεοστυγης kaum zu entscheiden, zumal die im übrigen erkennbare ungefähre Ordnung in der Aneinanderreihung hier nicht weiter hilft; jedenfalls hat die verloren eingestreute Erinnerung kein Gewicht, wo sonst nur die socialen Folgen der Sünde behandelt, dagegen die religiöse Herabgekommenheit als letzte Ursache vorausgesetzt wird.

3) meine Abh. S. 266 f. Vgl. zu den letzten Erörterungen Neander Pflanzung 4. A. 1847 S. 676 m. d. Anm.

4) Vgl. die Ausführungen über den Glauben an die Strafgerechtigkeit der Götter S. 141 f. und über das Ideal der Sittlichkeit S. 196 f.

sie zu jenem sittlichen handeln und seinen Voraussetzungen gestellt wird? Wie verschiedenen und sehr andersartigen Gehalt das sittliche Bewußtsein der Heiden billigend umschließe, wußte Paulus sehr wohl; vollzöge sich nun nach ihm diese Selbstbeurtheilung ohne weiteres nach dem jeweiligen meinen über sittliche Dinge, dann konnte er ein zusammenklingen derselben mit dem Inhalte der Thorah nicht ohne eine gewisse Zuversicht wohl bei einem Juden, keineswegs aber bei Heiden erwarten. Zum Belege für die den letzten zugeschriebene Autonomie war das Erlebniß des Gewissens auch ihm nur brauchbar, wenn er Grund fand anzunehmen, es sei die Nadel, welche durch alle Abweichungen hindurch auf den nicht deutlich erkannten Regulator des Lebensweges weise und die Abirrungen bestimmt zur Kenntniß bringe. Das bestätigt auch die angehängte Erinnerung an den Wechselverkehr der Gedanken; wenn dieselben anklagen oder vertheidigen, so erinnert das allerdings an das Bild eines Rechtsverfahrens, bei dem es nur auf Verdammung oder Freisprechung im einzelnen Falle,[1]) nicht auf Belobung herauszukommen pflegt, fordert damit aber unerläßlich ein Gesetz, zu dem die Gegenstände bei jener Verhandlung in Verhältniß gesetzt werden.[2]) Wenn nun die Giltigkeit dieser Instruktion des Processes für den urtheilenden Abschluß V. 16 ausgesagt wird, so bleibt die Aufrichtigkeit der Abwerthung des eigenen thuns in seinem Verhältnisse zu der Gesinnung wohl nicht außer Betracht; allein im Zusammenhange herrscht doch das sachliche Verhältniß der Thaten zu der Forderung Gottes vor, welche seinen unwandelbaren Willen ausprägt, gleichviel ob in der Form der Thorah oder ohne dieselbe. Deshalb tritt diese Vergegenwärtigung des entscheidenden Hofes hinzu, dem für das angetretene Beweisverfahren die letzte Entscheidung zusteht; sie soll die Beweiskraft jener Selbstbeurtheilungen für die Ausrüstung mit der Kenntniß um den göttlichen Willen verstärken, indem sie ihre Vollgiltigkeit bei dessen endlicher Geltendmachung verbürgt.[3])

---

1) Vilmar a. a. O. S. 79.

2) Das wäre selbst der Fall, wenn man mit Usteri Entw. d. paul. Lehrb. 5. A. 1834 S. 43. 46 an „Beschönigung" des bösen zu denken hätte, indem dessen Anklage doch auf jene Beziehung des Gew. zurückwiese. Gegenüber dieser durch die erdrückende Mehrheit der Ausleger abgewiesenen Deutung wird die natürliche Fassung am deutlichsten durch den Anschluß des 16. V. S. d. folg. Anm.

3) Der erörterte Hauptsatz bleibt bestehen, auch wenn der Anschluß von V. 16 an V. 15 nicht richtig wäre, indem die Beziehung auf die Thorah so ent-

So bedeutsam diese Winke — denn mehr enthalten die wenigen Worte kaum — des Apostels an sich sind, und so genau sie in die ge-

---

scheidend dafür ist, daß selbst Vilmar S. 96 sich gezwungen sieht, das anzuerkennen. Doch fügt diese Verbindung, wie oben erhellt, eine so wichtige Bestätigung für die Auffassung hinzu, die sich schon abgesehen von derselben empfiehlt, daß man kein Recht hat auf sie zu verzichten, während eine genaue Auslegung zu ihr nöthigt. Da auf diesem Punkte meine angef. Abhandlung eines Nachtrages bedarf, gebe ich denselben, indem ich an das dort ausgeführte nur kurz erinnere. 1) den 16. V. als Einschub ganz zu streichen, hat keinen Anhalt in den Zeugen; der Wortlaut ist einerseits so verwandt mit paulinischen Aeußerungen und andererseits so frei im anklingen z. B. an 1 Kor. 4, 5 Röm. 16, 25, daß daher fremde Abstammung keine Wahrscheinlichkeit gewinnt. 2) Die Verbindung mit V. 13, so daß V. 14. 15 Parenthese werden, ist unmöglich, weil P. nur ein gegenwärtig sich vollziehendes δικαιοῦσθαι lehrt, wenn an die durch das Evangelium bestimmte wirkliche Sachlage gedacht wird, wie V. 16; das Futur drückt V. 13 eine abstrakte Nothwendigkeit aus. Außerdem sind dagegen die meisten Anstände wider 3) den Anschluß an V. 12. Die Aussage desselben (d. h. die nur formell verschieden begründete Verdammung) gilt nach Kp. 3, 21 von allen Menschen ohne Ausnahme; nicht nur hypothetisch, sondern unbedingt; Paulus lehrte also hier, daß — nach seinem Evang. bei dem Gerichte durch Christum — alle Menschen der ἀπώλεια und dem κατάκριμα verfallen, ohne jede Andeutung, daß das Evang. das ändere. Da nun hienach das unbedingte ἀπολοῦνται bis V. 16 dem Ap. in den Gedanken läge, so könnte der Gedankengang nur sein: alle sind verloren V. 12, denn das bloße hören hilft nichts V. 13, denn die Heiden sind auch solche Hörer V. 14 und — das müßte ergänzt werden, um Sinn hineinzubringen — daß sie nicht δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ sein können, versteht sich doch für einen Juden von selbst. Was aber soll in solchem Zusammenhange die Erinnerung an das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου und das ἀπολογεῖσθαι der Gedanken?! Sowohl die Unnützlichkeit des bloßen hörens als die Verlorenheit der Heiden sagt P. sonst ganz anders und einfach aus. Bei alledem könnte nach dem πρῶτον V. 9. 10 die eigentliche Absicht nur darauf gehen, die Juden von ihrer Verdammlichkeit zu überführen; wie befremdlich aber wäre dann V. 17 der Anschluß mit δέ statt mit γάρ. Zu diesen Anständen kommt weiter der Blick auf die lichte Ordnung des Gedankenfortschrittes ohne Parenthese: der sprachliche Parallelismus zwischen V. 14 f. und V. 17 f. ist auch inhaltlich durchaus vorhanden; die Heiden sind sich Gesetz und beweisen es mit der That; du Jude hast das Gesetz, beweisest es aber nur mit dem Munde. Ihr thun wird in seiner Bedeutung erst ganz ins rechte Licht treten, wenn die κρυπτά richterlich hervorgezogen werden; du Jude bist schon jetzt der offenbare Gottesschänder. Dies Verhältniß betont ähnlich Dähne a. a. O. S. 32. Diesen Gründen gegenüber wird die Vergleichung mit der ebenso wenig exegetisch erwiesenen Konstruktion von Kp. 1, 19—27 als einem Satze nicht ausreichen, um die Verbindung von V. 16 mit V. 9. 10 über einen großen Zwischensatz hin zu empfehlen, die Volkmar Paulus Römerbr. 1875 z. St. fordert. Wenn man nun die Erinnerung so befremdlich findet, so scheint

schichtlichen Ergebnisse einklinken und dadurch sich selbst in ihrer Sachgemäßheit erweisen, doch erhellt beides erst ganz, wenn man sie gegen den Hintergrund hält, den ihnen der Zusammenhang mit dem vorangehenden Abschnitte gibt. Zunächst rücksichtlich des Verhältnisses zwischen dem Gottes-Bewußtsein und dem sittlichen. Der Apostel schweigt von dem Schreiber jener Inschrift; gewiß galt ihm Gott als derselbe, aber nicht als der den Heiden bekannte;[1]) vielmehr ist ja die Voraussetzung eine religiöse Verfinsterung, welche eine Verschuldung des Geschlechtes ein-, aber ein klares Gottesbewußtsein als Begründung des sittlichen Bewußtseins bei den einzelnen aus-schließt. Die Ausstattung der Heiden ermangelt im Vergleiche mit den Juden, neben der deutlichen Entfaltung des Gottes-Willens Kp. 2, 20 auch des verpflichtenden Bewußtseins um dessen Ursprung V. 17. Kann nach Sprache und Denkgesetz das Gottesbewußtsein nur ein bewußtes sein, dann hat Paulus dessen Unentbehrlichkeit für das wirksamwerden des Gewissens eher ge-

man einen Umstand zu übersehen, den ich zum Verständnisse von K. 2, 1 f. schon herangezogen habe a. a. O. 267, was ich zu vergleichen bitte. Paulus hat laut den Thessalonicherbriefen, welche damit Apg. 17, 30. 31 bestätigen, das den Heiden gegenüber selbstverständliche verfahren (Apg. 10, 42. 43) beobachtet, zuerst vom Gerichte durch Christum zu reden (vgl. u. a. auch noch die Parallele zwischen 2 Thess. 1, 5 und Röm. 2, 5. 3, 25. 26) Weiß a. a. O. § 61, a. Deshalb liegt es ihm durchaus nahe, die Heiden unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten; und wenn er dann den Erfolg solcher Predigt zu beobachten und seelsorgerisch zu pflegen hatte (vgl. 1 Thess. 2, 7. 11), so wurde er dabei mit jener Dialektik der λογισμοί bekannt und hatte ein Vorspiel dessen vor sich, wovon er hier redet; insofern haben J. P. Lange und v. Hofmann mit der Beziehung auf das innere Gericht bei der Bekehrung einen richtigen Griff gethan. Dieser Erfahrung entstammt denn seine Zuversicht zu der Ehrlichkeit dieser Gewissensurtheile wie zu ihrer grundleglichen Uebereinstimmung mit dem Inhalte der Thorah. Oftmals würde man die Apostel vielleicht besser verstehen, wenn man ihre Sätze statt auf dogmatische Folgerichtigkeit vielmehr auf ihre lebendigen Erfahrungen hin erwägen und auslegen wollte. — Jenes allmähliche fortgleiten der Rede in den vorliegenden Versen, unter dem neue Gesichtspunkte auftauchen und den Gedanken theils hemmen, theils in etwa ablenkend weiter ziehen, sollte doch neben V. 17 f. Kp. 3, 3. 5. 7. 23—28 Kp. 5, 6 f. — von weiterliegendem zu schweigen — bei diesem Schriftsteller nicht befremden.

1) Kp. 1, 32 τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες fordert nicht durchaus, daß der göttliche Ursprung bekannt sei, nehmlich in dem Sinne, daß sie τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ V. 25 im Bewußtsein hatten; denn die Göttlichkeit im allgemeinen ward ja dem Strafgerichte beigemessen, s. oben S. 141 f. Diese Einschränkung auch gegen Luthardt a. a. O. S. 413.

leugnet als angedeutet. Sodann spricht die Einordnung dieses Abschnittes in die zusammenhängende Auseinandersetzung gegen die Annahme, daß das Gewissen überwiegend von geschichtlichen Voraussetzungen abhänge. Der erschütternde Umriß des gesellschaftlichen Verfalles auf dem vorigen Blatte zeigt, wie fern dem P. gerade hier der Blick auf die Gesellschaftsordnungen lag, die als Trümmer einer geschichtlichen Offenbarungsthatsache und weil dieselbe noch in dunkeler Erinnerung lebte, das sittliche Bewußtsein bestimmten. Der Apostel schöpfte seine Anschauung vom heidnischen leben ja nicht aus der Beschäftigung mit Homer, den Tragikern und den griechischen Archaisten, sondern aus seiner Gegenwart, in welcher solche Trümmer und Erinnerungen längst durch die trüben Fluthen der allgemeinen religiösen und sittlichen Verwilderung und durch die ordnende Hand des römischen Staates als der irdischen Vorsehung beseitigt waren. In der Gesellschaft sieht der Apostel nur Verkommenheit; die einzelnen Ausnahmefälle in deren Mitte hebt er wahrhaft und gerecht heraus; so traten ihm ja unter anderen die Proselyten bei seinen Wanderungen entgegen. Und wenn er dann weiter geht und das überwiegend verdammende Bewußtsein in Erinnerung bringt, so will er nicht darthun, daß die Heidenwelt eine ähnliche überlieferte und offenbarte Gesetzeskunde hat, wie die Juden, worauf jene Meinung hinauskommt; vielmehr daß die Heiden, abgesehen von alledem, was ihnen von außen zukommt, als einzelne sich Gesetz sind.[1]) Und um so gewisser denkt er an diese schöpferische Ausstattung unter Ausschluß aller geschichtlichen Zugaben, als er — was dem Juden doch so nahe lag — die Gottesgerichte vorher gar nicht als Weckmittel des sittlichen Bewußtseins, sondern nur als verstockende geschildert hat. Diese sittliche Naturanlage besteht dem Wortlaute nach

1) Die widerlegte Ansicht bei Vilmar S. 96 f. Aus den Worten: es „reicht genau genommen die συνείδησις der Heiden, welche ihnen ein ἔργον νόμου (sic!) bezeugt, nicht weiter als auf" das 4. und 8. Gebot „und auf diese selbst nur theilweise" erhellt, wie unbefangen dieser Ausleger mit dem Text umgeht, zugleich aber auch, daß er von der falschen Beziehung auf die ἐντολαί nicht los kann. Der Rückgang auf die Trümmer der Offenbarung, auf das „heidnische Gesetz" S. 79 (eingeschoben für Forderung „des göttlichen Gesetzes des alten Bundes" S. 96), auf „die Heidenwelt" (anstatt: einzelne Heiden) entstammt nicht dem apostolischen Texte, sondern der „Theologie der Thatsachen", welche nach ihren Grundsätzen erweist, daß die Heiden nicht sich selbst Gesetz sind, sondern sich den Ordnungen einer geschichtlich wirksamen Macht beugen.

allerdings zunächst nur in der erörterten Gesetzeskunde; allein wie schon mit der Aussage von dieser eben als von etwas gegebenem über die einzelnen gesetzlich handelnden Heiden hinausgegriffen ist, so wird der weitere Beleg dafür, daß sie sich Gesetz sind, wie unwillkürlich zu einer fortschreitenden Beschreibung ihres sittlichen Bewußtseins. Da gehört dann die von P. als selbstverständlich und allgemein vorausgesetzte συνείδησις sammt der ihr wesentlichen Beziehung auf die eingeschriebene Gesetzesforderung sicher mit zu dem, wo durch die Heiden φύσει ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος;[1]) aber ohne sicheren Boden unter den Füßen würde der Ausleger zu der Folgerung fortschreiten, es sei „das Gewissen das Herz in der Beziehung, vermöge welcher ihm das Gesetz eingeschrieben ist"[2]) und bringe darum dessen Inhalt auch behufs des Handelns, nicht bloß nach demselben zum Bewußtsein.[3]) Daß es im weiteren Sinne zum Herzen gehöre, wird wohl des Apostels Meinung gewesen sein;[4]) doch hilft das bei der unbestimmten Währung dieses Namen in der h. Schrift wenig weiter. Dagegen verdient es Beachtung, daß die λογισμοί wegen der lockeren Anfügung des Participialsatzes nicht als nähere Bestimmung des Wesens der συνείδησις gelten dürfen. P. wird gewußt und erwogen haben, daß die λογισμοί nicht wohl ohne irgendwelche Einwilligung des Menschen ihre Verhandlungen anheben können, das böse Gewissen aber in unwillkürlichen Seelenbewegungen verlautbart, und zwar nicht bloß in Gefühlen und Stimmungen, sondern auch in auftauchenden

1) Güder a. a. O. S. 254 bemerkt: „da ist deutlich, daß das Gewissen nicht zusammenfällt mit der sittlichen Anlage, mit dem angeborenen Sittengesetz oder der sittlichen Triebthätigkeit . ." Von der letzten ist überhaupt gar nicht die Rede, sofern man einfach die Vorstellungen des Ap. zu erheben gesonnen ist; auch ist der Unterschied des Gewissens von dem νόμος γραπτὸς ἐ. τ. καρδ. klar; allein gegen den daher gewonnenen Schluß, daß es darum nicht zur sittlichen Anlage gehören könne, bemerkt Krauß Offenbarung S. 136 treffend, wenn Güder sich dafür auf die Erscheinung des Gewissens als Akt beruft: „da dieser Akt regelmäßig wiederkehrt, so beruht er auf einem Gesetze des Seelenlebens, und insofern ist das Gewissen noch anders denn nur als ein Akt zu betrachten, nehmlich als eine zum Wesen der Seele gehörende Anlage." Vgl. auch Delitzsch bibl. Psychol. 1855 S. 103.

2) Auberlen a. a. O. S. 48. — Vgl. Beck bibl. Seelenl. § 22, 1. Ernesti, Ethik d. Paul. 1868 S. 3, auch Baur Paulus 2. A. 2 1867 S. 149 und neutestl. Theol. S. 136.

3) z. B. Güder a. a. O. S. 254. 275.

4) vgl. 1 Tim. 1, 5 Ebr. 10, 22; ob man diese Stellen ohne weiteres für paulinisch im engsten Sinne nehme oder nicht, die Sache versteht sich zu sehr von selbst.

Bildern der Erinnerung und in der Vorahnung die Handlung immer zugleich sittlich abgeschätzt vor die Seele stellt. Weiter in das Gebiet der Psychologie hinein und über die Vorstellungen der Heiden hinaus tragen die Worte den bescheidenen Ausleger nicht. Dagegen lehrt die unumwundene Anerkennung des heidnischen Gewissens klar, nach des Apostels Meinung sei nichts eine unerläßliche Wesensbestimmung des Gewissens, was über die gewonnenen Bestimmungen hinaus etwa mehreres und anderes von dem Gewissen des Christen gesagt werden kann und wird.[1])

Immerhin sind die gewonnenen Gesichtspunkte mannigfaltig genug, um einen leitenden Faden für eine weitere Vernehmung des Apostels

1) Dies gilt zunächst gegen Güder, wenn er S. 267 f. das Gottesbewußtsein geradezu als eine unerläßliche Voraussetzung für die Gewissensregung faßt; davon kann nach dem obigen nicht die Rede sein. Die darauf gebaute Definition ist in der That nicht nur so künstlich, sondern auch so unklar (da dieses Gottesbewußtsein in Kontakt stehen soll, man erfährt nicht: womit?), daß der dahin gehende Tadel Schenkels, Dogmatik 1 1858 S. 138 Anm., nicht ungerecht ist, wie Vilmar S. 84 behauptet. Aber auch die zuerst von Auberlen in Herzogs Real-Enc. „Geist im Menschen" 4 S. 733 ausgesprochene, dann durch v. Zezschwitz S. 55 und andere zu Vilmar gelangte Ansicht, daß das Gewissen „der Pneumarest im psychischen Menschen" sei, hat keinenfalls eine Stütze an dem Apostel. Man beruft sich auf den νοῦς Röm. 7, 23; allein einerseits ist der νόμος τοῦ νοός die gekannte Thorah (vgl. gegen Usteri a. a. O. S. 55 Lüdemann Anthrop. d. Paul. 1872 S. 107) und darum hat jene Stelle eben gar keine Verwandtschaft mit der bisher erörterten; als Jude hatte auch P. bei sich eben um keine συνειδ. gewußt, was wohl zu beachten ist. Andererseits liegt ihm auch sonst die Beziehung zwischen συνείδησις und menschlichem πνεῦμα ganz fern; Gottes πνεῦμα erst bestimmt sie Röm. 9, 1. Wie nahe hätte doch nach jener Auffassung gelegen, Röm. 8, 16 zu schreiben: τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῇ συνειδήσει ἡμῶν; wie Hahn Theol. d. N. T. 1854 1 S. 469 Anm. räth; aber d. Ap. braucht πνεῦμα nie, wo sittliche Aeußerungen, συνείδησις nie, wo eigentlich religiöse Bewegungen in Frage sind, wie es denn auch eine Fabel ist, daß der Glaube nach dem n. T. an der συνείδησις seinen Ausgangspunkt habe, ebd. 467; über die angeblichen Beweisstellen weiter unten. Damit soll einer Lehrentwickelung, welche einen solchen Zusammenhang zwischen Geist und Gewissen setzt, wie der von Harleß a. a. O. S. 74 f., ihr Recht nicht abgesprochen werden, wenn dieselbe dann nur auf einen ausdrücklichen Beleg aus der h. Schrift verzichtet; nur die Akten sollen klar bleiben. — Der Entdeckung bei v. Zezschwitz S. 54 f., wie „im Lichte der erneuerten Pneumaerkenntniß" die Thätigkeit des Gewissens als „zeugen" und die „substantielle Selbständigkeit" desselben Röm. 2 sich enthüllt habe, ist bereits S. 229 Anm. 2 und S. 50 m. d. Anm. 1 die exegetische Grundlage entzogen.

zu bieten.[1]) Tritt da am ersten entgegen, daß er sich auf die Bekenntnisse stützte, welche er unter den Heiden vernommen hatte, so zeigt sein Selbstzeugniß 2 Kor. 4, 2, er rechne auf eine Gleichartigkeit des Gewissens aller Menschen, dergemäß er von jedem einzelnen dieselbe Beurtheilung erfahren müsse. Unzweifelhaft sind hier nicht nur Christen und die Christen nicht als Christen gemeint;[2]) aber bedenklich mag die Uebersetzung von συνείδησις durch Gewissen erscheinen; wird doch demselben nicht das eigene thun, auch nicht — was manchem wohl denkbar erschiene — die Wahrheit der apostolischen Lehre zur Beurtheilung unterstellt, vielmehr das verhalten eines anderen, nehmlich das des Apostels.[3]) Die Entscheidung darüber wird nur unter Vergleichung

1) Um nicht unnöthig in Schwankungen zu gerathen, wird man am besten sich vorerst an seine Schriften allein halten, und auch die Pastoralbriefe mit ihrer eigenthümlichen Lehrart zurückstellen.

2) Die Beziehung dieser Worte auf die Menschen ganz im allgemeinen wird meistens ohne weiteres vorausgesetzt, von den Griechen (z. B. Cramer catenae 1844 z. St.) ausdrücklich durch ein οὐ πιστοὶ μόνον hervorgehoben. Wenn sich Billroth und de Wette 1. A. dagegen erklären, so wird wohl das Bedenken dazu geführt haben, ob Nichtchristen über den Unterschied der φανέρωσις τ. ἀληθείας und des λόγος τ. θ. δολωθείς ein Urtheil haben könnten. Indeß der Gegensatz ist ein doppelter: erstens zu einer Verfälschung des Inhaltes, dann zu berückenden Ränken; daher näher zu umschreiben wäre: wir empfehlen uns dadurch, daß wir nichts treiben als einfach predigen und zwar die lautere und die ganze Wahrheit. Jenes kann ein jeder beurtheilen; „nicht die Sache selbst wirken lassen, in deren Namen man handelt, sondern Mittel gebrauchen, die man hinter ihr versteckt," (v. Hofmann 2. A. z. St.) findet jeder aus, der sittliches Urtheil hat; — dieses auch in gewissem Sinne, sofern diese Wahrheit an ihrer Eckigkeit kenntlich ist und eine innere Beweiskraft besitzt, wovon P. 1 Kor. 2, 1 f. vgl. 1, 17 Apg. 20, 27 geredet hat. Und daß er nun wirklich an seine Missionspredigt, jedenfalls an gläubige und ungläubige insgemein gedacht hat, geht zwingend aus der Wendung hervor; andernfalls hätte er wie Kp. 5, 11 einfach geschrieben ταῖς συνειδήσεσιν, sei es mit, sei es ohne ὑμῶν; das geflissentliche πᾶσαν und ἀνθρώπων läßt keine andere Auslegung zu, als daß es ihm auf „das rein und allgemein menschliche" (Osiander) ankommt.

3) Diese Schwierigkeit fiele fort, wenn Smeding a. a. O. S. 59 f. mit Recht die Verbindung von πρὸς τ. σ. mit συνιστ. beanstandete. Sie ist freilich nicht weiter belegt. Allein die Auslegung „ich empfehle mich den Menschen in de richting van het geweten . . volgens, overeenkomstig het geweten" forderte, wie er selbst sieht, den Text συνιστ. ἑαυτοὺς τοῖς ἀνθρώποις πρὸς τὴν συνείδησιν. Wenn er diese Umstellung eine freie Schreibweise nennt, die keine Doppelsinnigkeit erzeuge, so hat er übersehen, daß eben diese Wendung — meines wissens — allen Auslegern das durch seine Auslegung ausgeschlossene Verständniß

der verwandten Stelle Kp. 5, 11 zu treffen sein. Hatte er dort versichert, nicht auf Schleichwegen, sondern durch einfältige Ausrichtung seines Predigtberufes die Anerkennung zu suchen, welche man dafür nicht versagen könne, so erinnert er hier die Leser an das Verhältniß, welches zwischen ihnen und ihm seit ihrer Bekanntschaft besteht. Müsse dieses doch V. 12 jede derartige Bemühung überflüssig machen; denn er weiß, daß sein verhalten vor Gott schon jetzt — und nicht zu seiner Beschämung — offen daliegt, wie dereinst vor dem Richterstuhle Christi V. 10, und hat bedingter Weise Zuversicht, das entsprechende habe auch bei ihnen schon Statt. In dieser Zusammenstellung läßt er nun dem θεῷ nicht einfach ὑμῖν gegenübertreten, sondern ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν. Dieser gewählte Ausdruck — Umschreibung, Mehrzahl und ἐν statt des Dativ — widerstrebt der Annahme, der Ap. wolle sich nur kurzweg auf ihr wissen um seine Vergangenheit berufen; nicht minder die Gleichstellung mit dem Urtheile des in das verborgene schauenden Gottes. Hatte er doch gerade in diesem Briefe die Verdächtigungen seiner Gegner zu beseitigen; diese fremden Einwirkungen sollen fern bleiben, wenn sie über ihn urtheilen; darum verweist er sie nicht nur überhaupt an sich selbst, sondern in ihr abgeschlossenes innere hinein.[1]) So wenig nun hier die Bedeutung „Kenntniß" ausreicht, so wenig Kp. 4, da man wohl die

---

dargeboten hat. Ueberdem geht die Feinheit von πᾶσα συνείδησις verloren. Die oben abgewiesene Auslegung, wonach es sich um den verkündigten Inhalt handeln soll, hat Beck zum Belege einer bei ihm grundlegenden Anschauung verwendet Einleitg. i. d. Syst. d. chr. Lehre 1838 S. 75 Zus. „das Christenthum selbst sucht seine Legitimation nur in den Gewissen." Ich bin ihm gefolgt i. m. Vortr. S. 36. 1. 7; ebenso Cremer a. a. O. Hahn a. a. O. S. 467 Auberlen a. a. O. S. 50 R. Hofmann S. 36. 38. 154f. und unter den Auslegern ausdrücklich Osiander. Dagegen richtig: Rückert 2. A. de Wette Meyer 5. A. Neander Kling R. Hofmann S. 115 v. Hofmann. Selbst hinter der neuen nicht apologetischen sondern elenchthischen Wendung der ff. VV. (s. de Wette) klingt diese Rücksicht auf das persönliche verhalten V. 5 noch nach. — Daß συνιστάναι die Bedeutung „empfehlen" haben müsse, hat Meyer gegen Rückert festgestellt. — So wahr es an sich ist, daß „der Charakter . . . erst den echten Kritiker über die Göttlichkeit des Christenthumes macht" Beck a. a. O., so hat damit diese Stelle doch nichts zu thun; denn die hier wie Kp. 5, 11 besprochene Kritik hat zum Träger das Gewissen und nicht den Charakter, dagegen eben den letzten zum Gegenstande und nicht das Christenthum.

1) Vgl. Koheleth 10, 20 und dazu ob. S. 27f. v. Hofmann z. 2 Kor. 5, 11.

Kenntniß anderer für sich anführen, aber unmöglich sich ihr empfehlen kann; wo man dies thut, fordert man ja augenscheinlich ein Urtheil heraus.[1]) Nun aber ist es recht eigentlich der συνείδησις Sache, ein untrügliches Zeugniß, mithin auch ein giltiges Urtheil über die eigene Sittlichkeit abzugeben 2 Kor. 1, 12 vgl. Röm. 9, 1, offenbar weil ἕκαστος ἐν τῇ ἰδίᾳ συνειδήσει πεφανέρωται; etwas entsprechendes muß P. hier von dem Gewissen anderer erwarten. Aber ist das denkbar bei demselben Manne, der dieselben Leser 1 Kor. 10, 29 gelehrt hat, daß „die συνείδ. des einen über die Zustände des anderen zu urtheilen unfähig sei"?[2]) Kaum für jemanden, der so oberflächlich vergleicht; genauer zugesehen jedoch, wird dort der Anspruch abgewiesen, daß man sich für sein verhalten das Urtheil maaßgeben lasse, welches ein anderer über sein eigenes thun und lassen unter entgegengesetzten

---

1) Vilmar S. 76 besteht hier, wie 1 Kor. Kp. 8 auf der Bedeutung Kenntniß. Rückert zu den St. behält zwar die Uebersetzung Bewußtsein bei, legt aber hinterher die von wissen oder vielleicht richtiger von Erinnerung, worin die Reflexion liegen kann, unter. Sprachlich möglich schien es dem Griechen, γνῶσις für συνείδ. einzusetzen s. Cramer a. a. O. z. 2 Kor. 5, 11; doch aber ebenso, wie man in derselben Sprache ein Wort nie durch ein anderes ersetzen kann, ohne daß etwas dabei verloren geht. Kp. 5, 11 würde nun die Bedeutung „Mitwissenschaft, zeugenmäßiges wissen" zulässig scheinen wie für συνειδός bei Demosthenes ob. S. 25; aber auffällig bleibt dabei doch die (allerdings erklärliche) Mehrzahl neben der anderen Wendung dort und der Umstand, daß jene Bedeutung für die Form συνείδησις jedenfalls im n. Test. nicht wieder begegnet. Dabei geht dann das acumen des absichtlichen festhaltens an πεφανερῶσθαι in den drei Sätzen V. 11 und 10 verloren, auf welches Osiander und v. Hofmann mit Recht Nachdruck legen. Kp. 4, 2 läßt sich die Mitwissenschaft nicht anbringen, da es willkürlich wäre, das verfahren nur auf solche Menschen eingeschränkt zu denken, die ihn schon kennen, s. oben. Bleibt man mithin bei Kenntniß, so hieße es einmal: den Kenntnissen bekannt sein — ein sinnreicher Pleonasmus! Das anderemal: sich der Kenntniß empfehlen! (wofür Rückert einsetzt: sich ihr provocirend gegenüberstellen). Sucht Vilmar auszulegen: der Gesammtkenntniß der Menschen, so steht dem die distributive Formel entgegen, welche doch nicht mit συνείδησις πάντων τῶν ἀνθρώπων zusammenfällt, vgl. Meyer z. St.; aber aller Menschen Kenntniß konnte ja P. auch gar nicht für sich in Anspruch nehmen, daher kommt schließlich heraus: „jedermann kann wissen und weiß" — nehmlich wohl, wenn er in die Lage kommt; da wird denn klar, daß es eben gar nicht auf das wissen und kennen, sondern auf die Einsicht ankommt, die je nachdem wirksam werden kann.

2) Vilmar a. a. O.

Voraussetzungen fällen muß; hier wird es sich um etwas sehr anderes handeln. Der Ausgangspunkt für die ganze Besprechung ist Kp. 2, 17, wo P. das eigene verfahren dem der Gegner entgegenstellt und da ist die εἰλικρίνεια und die stete Vergegenwärtigung Gottes hervorgehoben. Das klingt Kp. 4, 2 nach, wo ἐνώπιον τοῦ θεοῦ betont, wie er bei seinem in Rede stehenden verhalten „vor Gott so wenig etwas zu verstecken hat als vor ihnen.“ [1]) Und wie Kp. 5, 12 auf diesen Gedankenkreis zurückweist, so spricht P. auch vorher V. 9 f. noch immer von der Lauterkeit des Wandels im Dienste, die vor dem durchschauenden Gotte Probe hält. Also nicht diese oder jene Handlung oder sittliche Beziehung soll untersucht werden; sondern über den innerlichsten Zug eines selbstlosen dienens Kp. 5, 13 f. wird ein Urtheil herausgefordert, über den Nerv des Charakters. Dahin dringt der überlegende und abschätzende Verstand, angewiesen, wie er ist, auf die Beobachtung des äußeren verhaltens, nicht mit Sicherheit; dagegen die beurtheilende Selbstbewachung im Herzen, die im eigenen leben Gesinnung und That zu unterscheiden und jene zu bezeugen hat, [2]) verleiht das Geschick dazu, ohne vollständige Kenntniß des einzelnsten aus dem schillernden Leibe einer vielgewandten Thätigkeit die Seele herauszufinden. [3]) Diese geht und muthet jenes Selbstbewußtsein der Art an, daß, so wenig wie bei der Selbstbetrachtung, nur ein kaltes sachliches Urtheil erfolgt, vielmehr eine Nöthigung zur Anerkennung des sittlichen Werthes erfahren wird. [4]) Das Ohr gegen fremde Einflüsterungen verschließend und bei sich einkehrend, werden die Korinther einen „sittlichen Eindruck“ von dem Wandel des Apostels, zumal unter ihnen Kp. 1, 12, finden, [5]) dem sie sich nicht entziehen können, wenn sie auch etwa in der Ueberlegung schwanken und in der Aeußerung noch weiterhin zurückhalten. [6]) Da ergeht dann

1) v. Hofmann; Theodoret bei Meyer: Gott ὁ τοῦ συνειδότος ἐπόπτης.

2) vgl. Ebr. 13, 18 θέλοντες.

3) Calvin zu 5, 11: plus est in conscientiis esse manifestum quam experimentis notum esse. conscientia enim longius penetrat quam carnis iudicium.

4) de Wette z. St. Güder a. a. O. S. 292 f. „offenbar sein im Gew. eines anderen ist so viel als für seine ethische Beurtheilung durchsichtig sein, nehmlich so offenbar sein, daß die Bezeugung im Gew. über seinen Werth oder Unwerth in keinem Zweifel sein kann.“

5) Neander hg. v. Beyschlag S. 330.

6) Bengel z. St. V. g.

aber die Berufung ausdrücklich an jeden einzelnen für sich,[1]), denn ein Gesammtgewissen wäre nur ein gemeinsames Vorurtheil;[2]) aber weil das Gewissen nicht bei jedem ein anderes ist, wie die natürlichen Neigungen, auf welche die unredlichen Lehrer rechnen,[3]) so bleibt es Kp. 4, 2 das Menschengewissen,[4]) das in jedem einzelnen Gewissen erscheint; hier kann man also auf denselben Eindruck zählen. Freilich bleibt das immer nur ein Versuch; daß dies Urtheil auch zur Geltung komme, können trübende Einwirkungen verhindern; daher P. auch bloß sein „dafürhalten unter zu verhoffender Bestätigung"[5]) rücksichtlich der Korinther ausspricht, während er bei Gott seiner Sache ganz gewiß ist. — So drängt sich der Begriff des „sittlichen" Bewußtseins,[6]) und zwar des urtheilenden, dem unbefangenen Ausleger unwiderstehlich auf; erst dadurch kommt das eigenthümliche der Anschauung zum Verständnisse.[7]) Was aber P. Kp. 5 von den Gewissen der Christen erhofft, das ist nichts besonders christliches, wie Kp. 4 beweist; vielmehr gilt es eben von jeglichem Gewissen der Menschen, daß da ein jeder seinen Mann allein stehen muß, aber auch daß sich über die Wahrhaftigkeit und Rechtlichkeit ein einhelliges Urtheil ergeben muß, das ohne Frevel mit dem unfehlbaren Urtheile Gottes zusammengestellt werden darf; — wie in eigener Röm. 2, 15. 16, so hier in fremder Sache.[8])

Ganz ebenso allgemein lautet die Berufung auf das Gewissen rücksichtlich des bürgerlichen Gehorsams Röm. 13, 5; da aber hier

---

1) Ebenda: pluralis habet gravitatem; vgl. πάσα 4, 2.

2) Das sog. öffentliche Gewissen ist bekanntlich meistens nur eine gelegentliche Beschämung vieler durch das ernste Gewissen einzelner oder — ein schöner Name für öffentliche Leidenschaft.

3) v. Hofmann zu 4, 2.

4) darum nicht τῶν ἀνθρ., geschweige πάντων τῶν. Der Sinn: so vielerlei Gewissen es bei Menschen überhaupt geben mag, die Selbstempfehlung muß bei ihnen ziehen.

5) Meyer z. 5, 11 vgl. Bengel Beiträge hg. v. Wächter 1865 z. St.

6) Neander S. 314.

7) wie Güder hervorhebt: „dies (das empfehlen) bewirkt erst die Funktion jener ethisch-praktischen Bezeugung des erkannten an das sich selbst bestimmende Subjekt." S. 292.

8) Calvin zu 4, 2: iudicium ad conscientiam revocat et ad dei tribunal; Bengel: non ad iudicia carnalia. v. Hofmann flicht an beiden St. den Gedanken ein, daß im Gewissen das Urtheil unter dem Zeugnisse Gottes zu Stande komme; dies aber aus dem nackten Worte zu schöpfen, finde ich in den sonstigen Aeußerungen des Ap. kein Recht.

etwas an sich nicht mit dem Christenthume zusammenhangendes unter dem Gesichtspunkte behandelt wird, den die Offenbarung an die Hand gibt, so ist es doch fraglich, ob hier nicht schon christliche Beweggründe wirksam gedacht werden. Und so sieht man auch vielfach in den Worten nur einen Rückweis auf die erste Begründung V. 1, auf die dem Christen ziemende Schätzung der Obrigkeit als einer Ordnung göttlicher Stiftung und Würde. Dieser Auslegung stehen indeß Bedenken entgegen, die sich aus genauerer Betrachtung des Fortschrittes der Rede ergeben. Die Folgerung V. 2 ist dem Apostel Anlaß geworden, zu etwas neuem überzugehen.[1]) Jener Glaubenssatz soll den Lesern nahe gebracht werden. In dieser Absicht bestimmt V. 3 die Stellung der Träger öffentlicher Macht zum guten und bösen thun, um zunächst daraus den Rückschluß zu ziehen, daß es eines jeden eigene Schuld ist, wenn man zu ihnen in dem Verhältnisse der Furcht steht, welche ihre Strafmacht erwecken muß und von Gottes wegen soll. Aber indem jene sittliche Stellung in den Vordergrund gerückt ist, hat in den mit *θεοῦ διάκονος* anhebenden beiden Sätzen nicht mehr diese Herkunft von Gott, sondern der ihrem Dienste gegebene Zweck den Hauptton, mit anderen Worten: die „Amts-Idee der Obrigkeit"[2]) oder „ihre sittliche Natur,"[3]) dergemäß sie durchaus nicht dazu bestimmt ist, unbedingt Furcht zu erzielen, sondern nur nicht umhin kann, sie dem bösen gegenüber zu erwirken. Daran knüpft V. 5 eine Folgerung, die deutlich auf die Ermahnung V. 1 zurückgreift, aber nicht in Gestalt einer begründeten Pflichtdarlegung, sondern mit der Aussage, es liege eine Nothwendigkeit vor, der zufolge der einzelne gar nicht erst zu wählen hat.[4]) Die folgende Bestimmung *οὐ μόνον δ. τ. ὀ.* kann in dieser Nebeneinanderstellung eines rein äußerlichen und des innerlichen Beweggrundes nicht den Gehorsam seiner Art nach deutlicher schildern wollen,[5]) vielmehr

1) Vgl. zu diesem Uebergange v. Hofmann z. d. St. bes. rücksichtlich des *ἑαυτοῖς*.

2) Tholuck S. 692.

3) v. Hofmann. — Darum tritt sogleich mit der Ausführung statt der Personen wieder die Amtsbezeichnung *ἐξουσία* ein.

4) Ders. und Meyer.

5) wie es der Fall wäre, wenn sie zu *ὑποτάσσεσθαι* die Bestimmung der Beweggründe fügte; man übersieht dann öfter, daß nicht *οὐκ - ἀλλά* steht. Dies vermeidet Philippi; aber richtig sagt gegen ihn v. Hofmann: „kann man etwas mit christlicher Sittlichkeit unverträglicheres behaupten, als daß der Christ

nur zur weiteren Auseinanderlegung der Nothwendigkeit eingefügt sein.[1]) Dann aber wird klar, daß die Folgerung nicht allein auf den letzten Satz des 4. V. sich stützt; es bliebe dann für das doch jedenfalls gewichtvollere διὰ τὴν συνείδησιν allein die Beziehung auf den göttlichen Ursprung dieser Strafmacht, und somit wäre die ganze nachdrückliche Darlegung, welche die heilsame Aufgabe der Obrigkeit gefunden hat, ohne Zweck gegeben; denn im Grunde hätte man außer der Erfahrung vom Zwangsmittel sich nur vorzuhalten, was schon V. 1 gelehrt hatte. Und das wäre noch dazu überaus undeutlich ausgedrückt, da der Rückweis dem Ausdrucke nicht anzusehen[2]) und eine Ergänzung von θεοῦ schlechterdings willkürlich ist.[3]) Dazu kommt die Unverständlichkeit der weiteren Rede V. 6. Wird sie nehmlich als Aufforderung gefaßt, — was aus anderen Gründen zu verwerfen ist[4]) — so würde unter jener

---

so weit er noch Fleisch ist wegen des Zornes, soweit er Geist ist wegen des Gewissens der Obrigkeit zu gehorchen habe?"

1) auch Meyer de Wette.

2) Das Wort enthält den Begriff des wissens zunächst in reflexiver Wendung, und so könnte es mit dem einfachen zu betonenden Artikel jenen Inhalt nur vor die Seele führen, wenn derselbe bereits als Bewußtseinsschatz der Leser vorauszusetzen wäre, wovon just das Gegentheil der Fall ist. Wie fern dem paulinischen Sprachgebrauch übrigens diese Bedeutung des Wortes liegt, mag man vorläufig 1 Kor. Kp. 8 sehen, wo V. 7 neben dem strittigen συνείδ. das deutliche ἡ γνῶσις steht und unmisverständlich zurückweist auf das εἰδέναι mit Obj. V. 4 und die entsprechende Formel V. 1. Ganz naiv Grotius zu Röm. 13, 5: quia Christus id praecepit Matth. 22, 21 (!!).

3) Das wäre nur dann nicht der Fall, wenn συνείδ. θεοῦ eine geläufige Formel im n. Test. wäre; statt dessen steht sie, vielfach gedeutet, 1 Petr. einsam da. Wir sind an den Ausdruck „Gottesbewußtsein" gewöhnt genug; wer von uns aber denkt sogleich daran, wenn in sittlichen Fragen eine äußere Folge und das Bewußtsein einander entgegen gestellt werden?! Bei der Heranziehung von erläuternden Stellen des n. Test. verfährt man oft noch so, als wäre es nur für vergleichendes Studium von einem Verfasser, und nicht jeder Theil für solche und von solchen geschrieben, welche die andern meistens nicht kannten. Oder soll der 1. Petribr. wirklich die authentische Interpretation oder das von den Römern gekannte Muster des paulinischen sein? nur dann wäre eine solche Vergleichung berechtigt. Damit bereitet man der Annahme jener Literaturindustrie die Wege, der nach der „neuesten Kritik" diese Schriften entstammen sollen; es entfaltet sich vor dem Ausleger ein geschäftiger Betrieb einer Fülle von Tendenzschreibern, welche ihre wenigen Gedanken und Ausdrücke einander stehlen, um sie, in verschiedenste Richtung verrenkt, unermüdlich breit zu treten.

4) Von den Griechen ab ist die indikative Fassung die vorherrschende;

Voraussetzung die Steuerpflicht auch nur dadurch begründet, daß für den Christen hinter dem Strafmittel des Steuereintreibers Gott selbst stünde, und im Widerspruche mit der Ausführung V. 3 ginge die Aufgabe der Obrigkeit im strafen auf.[1]) Ist sie dagegen eine Berufung auf eine Thatsache, so würde, — beziehe man das διὰ τοῦτο auf V. 5 oder auf V. 4 — entweder als Beweggrund der bei ihnen vorhandenen Sitte bezeichnet, was ihnen erst gelehrt werden muß, die Herkunft der Obrigkeit von Gott; oder es bleibt neben dem Blick auf die Rache der innerliche Beweggrund, welchen V. 5 als gewichtigeren betonte, ganz im Hintergrunde.[2]) Diese Quälerei vermeiden schon die alten Ausleger, indem sie διὰ τοῦτο wie oder — was das bessere ist — durch V. 5 auf V. 3 und 4 beziehen, und daher jene doppelseitig sich erweisende sittliche Natur der Obrigkeit als den Gegenstand ansehen, welchen sich das Bewußtsein V. 5 vorführt, und beide als den Grund, der die Leser V. 6 zu willigen Steuerzahlern macht.[3]) Dann begreift man erst, warum die frommende Seite des obrigkeitlichen Berufes so breit ausgeführt wird, wie es zur bloßen Beleuchtung der strafenden

---

auch Tholuck gehört nur noch durch einen Schreibfehler den Gegnern an. Daraus ergibt sich, daß die zweideutige Form τελεῖτε im Zusammenhalte mit der unzweifelhaften Aufforderung V. 7 immer den Eindruck gemacht hat, sich der Entwickelung einzureihen; für das Alter dieses Verständnisses scheint auch das verdächtigte οὖν V. 7 zu zeugen (auf welches sich Meyer freilich in der 5. A. gegenüber seiner kritischen Note nicht berufen durfte). Die genauere Fassung des Imperatives, wie sie zuletzt v. Hofmann vertritt, bringt nur scheinbar einen solchen heraus, wenn sie das γάρ berücksichtigt; es ist dann nehmlich das Absehen des Ap. nicht einfach auf das Steuerzahlen, sondern auf die Belehrung, wie und warum man es thun solle, gerichtet; d. h. er erklärt ihnen ihre Pflicht. Umgekehrt wird bei Philippi aus der „faktischen Steuerentrichtung“ die „Einrichtung der Steuerzahlung“, und dergestalt der Satz eine „Einschärfung der Steuerpflicht“. So geht die Umbiegung des Imperatives in den Indikativ über und umgekehrt. — Die Ermahnung V. 7 hebt von dem zugestandenen an, um das bestrittene damit zusammenzufassen, und bestätigt damit die Auffassung, wonach in V. 6 an einem Beispiele der Beweggrund beschränkt schon wirksam gezeigt wird, dem Spielraum für die volle Tragweite eröffnet werden soll.

1) Bei v. Hofmann soll noch εἰς αὐτὸ τοῦτο V. 6 die auf Bestrafung des bösen gerichtete Thätigkeit der Obrigkeit in Erinnerung bringen.

2) Tholuck z. V. 5.

3) Chrysostomus (u. a. bei Cramer z. St.) der — zu ungerechtfertigtem Erstaunen von de Wette — in der Steuerleistung den Beweis für die Erkenntniß von der Wohlthätigkeit der Obrigkeit sieht. Calvin de Wette Tholuck. Der Sache nach Philippi Meyer Bengel.

überflüssig gewesen wäre; kann doch dem unbefangenen Leser der letzte Satz des 4. V. nicht als die beabsichtigte Spitze der Periode erscheinen, da die absichtliche Gleichgestaltung mit dem ersten auf den Gleichwerth beider weist. Und wenn nun in beiden θεοῦ an der Tonstelle steht, so geschieht es nicht um eine Bürgschaft für diese sittliche Natur der Obrigkeit zu bieten, da man ja ausdrücklich an die Erprobung gewiesen wird; sondern man soll, wenn man als Christ Gott kennt, aus dieser Waltung schließen lernen, sie könne nur seine Dienerin sein.[1]) Sind Schreiber und Leser demgemäß mit einer Thatsache befaßt, die dem sittlichen Urtheilsvermögen einleuchten muß, dann ist auch das kurze διὰ τὴν συνείδησιν hier ebenso am Platze, wie in der früheren Stelle Kp. 2, 15; es mahnt an die Bezeugung, welche alles sittliche im inneren findet. Und zwar wird das bei jener V. 3 geschilderten sittlichen Natur der Obrigkeit, welche ihr die Geltendmachung des Unterschiedes zwischen bös und gut auferlegt, noch leichter stattfinden, als bei der Sittlichkeit des Apostels 2 Kor. Kp. 4. 5. Auf solche Bezeugung hat er nun bei dem Menschengewissen überhaupt gerechnet; warum sollte er gerade hier nur an das christliche sich wenden? Ja, das Gegentheil scheint noch kenntlich. V. 6 berichtet von einer Uebung, welche nicht als die Folge einer bewußten Anerkennung jener Nothwendigkeit gedacht sein kann,[2]) denn wo das ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι zweifellos ins Bewußtsein aufgenommen ist, da wäre die Mahnung V. 7 völlig überflüssig. Deshalb wird nicht bloß das thun der eben angeredeten Christen, sondern ihre Fügung in die allgemeine Sitte gemeint sein, die P. auf diesem Punkte voraussetzen darf, während er die Neigung zur Widersetzlichkeit an anderen befürchtete.[3]) Er sieht dann in dieser allgemeinen Sitte auch

---

1) Dergestalt beharrt der Ap. nicht in eintönigem fordern und verkünden des ersten Satzes, sondern verständigt über denselben; wie so oft entwickelt sich ihm der Gedanke, der zunächst nur V. 2 zu belegen hatte, zur Selbständigkeit, und jene Verbindung sinkt zu dem Werthe einer Uebergangswendung herab.

2) Meyer zu τελεῖτε.

3) v. Hofmann stützt seine imperativische Fassung mit darauf, daß willigen Steuerzahlern nicht erst der Gehorsam eingeschärft zu werden brauche. Und diese Voraussetzung scheint doppelt bedenklich, wenn man mit Mangold d. Römerbr. 1866 S. 53f. annimmt, daß d. Ap. hier die Widersetzlichkeit der Juden im Auge habe, welche sich besonders an dem Census entflammte; wobei man natürlich an den Zinsgroschen Mtth. 22 denkt. Der Streit geschichtlicher Auslegung kann hier nicht ausgetragen werden. Doch scheint auch M. V. 6 nicht den Imperativ anzunehmen, da er S. 57 die „Bereitwilligkeit“ und nicht die

eine Wirkung des Gewissens und muß von diesem überzeugt gewesen sein, daß es auch ohne Unterstützung offenbarter Einsicht für die göttliche Gesellschaftsordnung ein Zeugniß ablege, und daß dergestalt die Herkunft jener Ordnung mittelbar, in ihrem sittlichen Berufe und wirken, auch da spürbar wird, wo sie nicht zur klaren Erkenntniß gekommen ist. Denn so greift der Begründungssatz V. 6 auf das vorige zurück, indem er vergegenwärtigt, daß es die ständige Ausübung der „ihnen pflichtmäßig zukommenden Thätigkeit" von Seiten der Amtsträger ist, welche man nicht umhin kann mit der entgeltenden That anzuerkennen.[1])

Hätte demnach P. das allgemein menschliche sittliche Bewußtsein im Sinne, wie es Beweggrund der Bürgertugend theils bereits ist, theils in weiterem Umfange bleiben soll, so wäre damit immer noch nicht entschieden, worin dessen bewegende Kraft belegen sei. Der Zusammenhang hat schon älteren Auslegern den Hinweis auf das Pflichtbewußtsein nahe gelegt, und neuere sind gefolgt.[2]) Damit wäre denn ein wichtiger Schritt zur Ausbildung des Begriffes gethan; man erkennte seine bindende Macht nicht nur als richterliche, sondern auch als gesetzgebend lenkende, — das sog. vorangehende Gewissen wäre entdeckt. Indeß unzweifelhaft ist diese Auslegung keineswegs; andernfalls könnte

---

Pflicht, Steuern zu zahlen, als „praktische Konsequenz" des Gehorsams um des Gewissens willen ausgesagt findet. Und ist der Indikativ V. 6 im Rechte, dann bleibt die obige Auffassung giltig. Sind geborene Juden vorausgesetzt, so ist ihre willige Abgabenleistung in der Diaspora recht eigentlich eine Einfügung in die allgemeine Sitte ihrer heidnischen Umgebung. Auf diesem Gebiete aber ist die Steuerzahlung etwas von der übrigen Bürgerpflicht bedingter Weise gesondertes, da ja diese Verwaltung in Rom nur mittelbar auf die ἄρχοντες und ἐξουσία zurückging; der Rückschluß ist also nicht ein in schlechtem Sinne selbstverständlicher.

1) Nach und gegen v. Hofmann. Wie das ausdrückliche προσκαρτερεῖν so zeigt die Einsetzung der λειτουργοί für die ἐξουσία διάκονος, daß nun das wirkliche verhalten der Obrigkeit im Unterschiede von der ihr gestellten Aufgabe V. 3 in Betracht gezogen wird; und das entspricht durchaus dem Verhältniß, in welchem die (theilweise) wirkliche Pflichterfüllung der Unterthanen V. 6 zu der geforderten (umfassenden) Unterordnung steht.

2) Theodoret: διὰ τὸ πληροῦν τὰ προσήκοντα. τοῦτο γὰρ συνείδησιν προσηγόρευσεν bei Cramer z. St. Calvin zu 1 Kor. 10, 29 erklärt das propter conscientiam Röm. 13,5: „non modo metu ultionis, sed quia dominus ita iubet et est ex nostro officio", was er ausdrücklich als ein latius patere der Bedeutung von consc. bezeichnet. Stäudlin a. a. O. S. 38 R. Hofmann a. a. O. S. 36 Schmid christl. Sittenl. hg. v. Heller 1861 S. 180.

sie nicht selbst von solchen misbilligt werden, welche diese Wendung des Begriffes als die im n. Test. vorherrschende ansehen.[1]) Zum Beweggrunde kann das Gewissen auch werden, indem man auf Grund gemachter Erfahrung diese innere Rache mehr scheut, als die des äußeren Zwanges.[2]) Findet man die Beweggründe des gehorchens genannt, dann wird immer das Pflichtgefühl zunächst liegen; hat man sich aber überzeugt, daß der Apostel über die Einprägung der Pflicht hinaus zu einer sachlichen Begründung derselben fortgeschritten ist, dann stellt sich die Sache anders. V. 3 und 4 hat er den Leser gewissermaßen aufgefordert, selbst die Probe zu machen, und ihm zuletzt die Aussicht auf die unausbleibliche Vergeltung für das Unrecht eröffnet; darauf greift die Erwähnung des ersten niederen Erweises für die ἀνάγκη zurück; und wie man der letzten an der Zwangsvollstreckung der Rache inne wird, so gibt es auch noch ein anderes Gebiet, wo man sie erfahren kann — das Bewußtsein. Vergegenwärtigt man sich wie bei Röm. 2, 15 so hier Leser, welche an den griechischen Gebrauch gewöhnt sind, so läge es wahrlich nicht fern ohne weiteres neben die drohende äußere Strafe die im inneren zu befahrende zu stellen und auszulegen: um des bösen Gewissens, um der Gewissensbisse willen. Und so würde wohl zu entscheiden sein, wäre in der That V. 2 bis 7 immer nur von der göttlichen Strafvollmacht der Obrigkeit die Rede; da inzwischen die andere Seite ihrer Aufgabe sehr ausdrücklich zur Sprache gekommen ist, wird es begreiflich, wenn Bengel sich geneigt fand διὰ τὴν συνείδησιν ausschließlich hierauf zu beziehen,[3]) zumal, wenn V. 6 mit εἰς αὐτὸ τοῦτο darauf hinwiese, und also der Sinn dahin zu entwickeln wäre: weil euch das σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν erfahrungsmäßig durch die beständige Pflichtübung der öffentlichen Beamten zum Bewußtsein kommt, eben darum zahlt ihr bereitwillig Steuer und zeigt mithin, wie ihr euch jener Nothwendigkeit der Unterordnung nicht entziehen könnet. Jedoch so verlockend dieser von dem sorgfältigen Wäger der sanctae voces

---

1) Güder S. 291 f. sagt hier: das Gewissen würde sich „strafend" gegen seine Verletzung erheben, während er selbst S. 275 gesteht, in den entscheidenden Erörterungen nur das „zumuthende" behandelt zu haben. Ferner z. B. Balduin Rückert. Wie manche andere läßt Gaß S. 24 den Leser im Dunkel, ob das vorangehende oder nachfolgende „Urtheil", ob das heidnische oder das auf Grund der paulinischen Belehrung wirkende Gew. gemeint sei.

2) S. ob. S. 42 f. 152 f.

3) consc. quae actionis laudem expectat a ministro dei.

gewiesene Weg durch die Bereicherung des dargebotenen Anschauungskreises erscheinen mag, mehr als eines warnt davor, ihn zu verfolgen. Voran die Einseitigkeit, dergemäß nun die furchterweckende Seite der obrigkeitlichen Vollmacht so gut wie ganz bei der Begründung ihres Ansehens zurückgeschoben wurde, während sie doch in der Ausführung nicht nur sehr hervorgehoben ist, sondern dem angedeuteten Anlasse der Belehrung zufolge eben in ihrer Berechtigung erwiesen werden sollte. Danach die Unbestimmtheit des Ausdruckes, welche einem so bestimmten Inhalte nicht zupassender bedünkt als einer Beziehung auf den Gedanken von V. 1.[1]) Um das abweichen nach beiden Seiten zu vermeiden, bedarf es nur der Erinnerung an das Gesammtergebniß der in V. 3. 4 enthaltenen Sätze: die sittliche Natur der Obrigkeit; sie und die aus ihr sich ergebende Folgerung, den Anspruch auf zu leistende Botmäßigkeit, geltend zu machen, dazu dient nicht nur die äußere Gewalt sondern noch sicherer und unausweichlicher die Bezeugung im eigenen inneren, welche, wie oben angedeutet, von den richterlichen Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins ausgeht; der Apostel sagt damit: ihr werdet euch rücksichtlich dieses Verhältnisses, während ihr euch eurem belieben überlassen wähnt, vor einen Gerichtshof im inneren gestellt finden, der euch nicht unbekannt ist. Da werdet ihr von der unbedingten Giltigkeit dieser sittlich bestimmten Ordnung überführt werden.[2]) Ja ihr seid es bereits, wenn ihr euer verhalten recht versteht.[3]) So liegt denn keine Ursach vor, den überlieferten schwankenden Begriff des die Handlungen nach sittlichem Maaßstabe abwerthenden Zeugen, des urtheilenden Bewußtseins, aufzugeben, denn der freilich nahe liegende Uebergang zu einer im voraus fordernden Bezeugung ist nicht zwingend zu erweisen.

Man hat in ernsten kirchlichen Kämpfen zu verschiedenen Zeiten

---

1) Vgl. oben S. 247 Anm. 2; ebenso würde auch stutzig machen, daß hier die Bedeutung Gewissen ausfallen müßte.

2) Nächst dem, was zu 2 Kor. Kp. 4. 5 beigebracht ist, vergleicht sich am besten jener Gebrauch der gleichzeitigen Römer, Cicero und Seneka, wie er sich in dem Worte des letzten zusammenfaßt: nihil opinionis causa faciam, omnia conscientiae, vit. beat. 20, 4. Vgl. Cicero fin. 2, 22, 71 Tusc. 2, 26, 63. 64, und dazu oben S. 69. 71. 63. 66.

3) Man wird es den berechtigten sittlichen Egoismus nennen dürfen, worauf P. sich beruft; das sittliche Bewußtsein bezeugt dem sittlichen Menschen, die sittliche Natur der Obrigkeit entspreche ihm und müsse ihm εἰς τὸ ἀγαθόν gereichen; Tholuck vergleicht 1 Tim. 2, 2.

daran erinnert, daß Paulus diese Zeilen unter Nero geschrieben hat; und dann auch weiter hervorgehoben, wie der Apostel hier nicht sowohl die Wirklichkeit als die Aufgabe der Obrigkeit beschreibe. Das letzte ist nicht ganz richtig. Er betont zuletzt sogar die Thatsächlichkeit der Pflichtübung von Seiten der Beamten. Eben die lichte Besonnenheit dieser Sätze im Vergleiche mit jenen damals keimenden Irrthümern von einer über die Schöpfungsordnung hinaus hebenden christlichen Freiheit und Würde gibt ein Recht, darauf zu schließen, daß Paulus den unausbleiblichen Zusammenstoß zwischen dem neuen Glauben und der bestehenden Politik von einer einfachen Ungerechtigkeit in der Rechtswaltung zu unterscheiden wußte; und ebenso die Ausschreitungen der Gewalthaber, die bei aller Massenhaftigkeit nicht gesetzlich und auch nicht die Regel waren, von der thatsächlich bestehenden Rechtsordnung des Reiches. Klingen nicht in seinen Aeußerungen V. 3 und 6 Erlebnisse wieder, wie sie die Apostelgeschichte aus Philippi und Korinth berichtet? Es stand trotz der Julier doch nicht so schlimm um das Recht im Reiche, daß Paulus nicht getrost so reden konnte. Und ob dann jedes einzelne Gesetz, jeder einzelne Richterspruch etwa einem christlichen Rechtsbewußtsein oder einer als christlich angesehenen Rechtsauffassung entspreche, darauf kommt es weder für die Aussagen des Apostels noch für das von ihm angerufene Gewissen an. Nicht das wie, sondern das daß der öffentlichen Rechtlichkeit wie der des einzelnen kommt da in Betracht;[1]) und auf dieser Naturordnung beruht jenes allgemeine Gewissenszeugniß, dem nichts ferner liegt, als das Einzelgewissen zum Richter über die Amtswaltung zu erheben; denn es ergeht nicht etwa für irgend eine bestimmte Rechtsfassung als „das Recht schlechthin", sondern für die in der bürgerlichen Gesellschaft von Gottes wegen bestehende Rechtsvollmacht.[2]) Damit ist dann der Apostel wieder ganz auf geschichtlichem Boden; wenn Aristoteles aus der Uebung des Strafrechtes die sittliche Freiheit erschließen lehrt, so ist das nur die berechtigte umgekehrte Wendung desselben Beweisthumes; das heidnische Bewußtsein stimmt dem Apostel in seiner sittlichen Begründung der Unterthanenpflicht zu. Mit seinem Hinweis auf die halbbewußte Wirkung des Gewissens aber hat der Apostel das gewaltige und einzige, doch aber zarte und darum nicht allzeit stichhaltende Band der bürgerlichen Ordnung klar genannt: die

1) vgl. S. 146f. 199.
2) vgl. Luthardt a. a. O. S. 448.



Wechselwirkung zwischen dem Dienste der Obrigkeit an ihrer sittlichen Aufgabe und dem Gewissen der Unterthanen; wo das μόνον διὰ τὴν ὀργήν eingetreten ist, kommt auch die ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι nicht mehr zur Geltung.[1])

Sowohl 2 Kor. 1, 12 als Röm. 9, 1 erwähnt der Apostel sein eigenes Gewissen. Durch das Zeugniß desselben soll Gewißheit und Klarheit über sein thun, sofern dasselbe sich der Beobachtung anderer zum besten Theil entzieht, geboten werden. Für die Giltigkeit jenes Zeugnisses muß sein Wandel vor Gott ihm Bürgschaft leisten;[2]) auch sonst beruft er sich auf den letzten; steht er doch beständig in seinem Geiste dienend vor Gott[3]) und ist sich dessen bewußt, daß derselbe im h. Geiste in ihm wohnt.[4]) Es ist an beiden Stellen die lebendige Erinnerung, welche zugleich das Urtheil über die Sittlichkeit in sich trägt; der Zeuge, der bezeugen kann und sein Zeugniß zunächst an den Menschen selbst richtet; aber auch beidemal unzweifelhaft das christlliche Gewissen.[5])

---

1) Die alten, z. B. Melanthon Calvin, erwähnen diese Thatsache nur unter Voraussetzung des durch Gottes Wort gebundenen christlichen Gewissens; sie gilt eben auch weiter. In dem σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν mit dem ernsten θέλεις μὴ φοβεῖσθαι und φοβοῦ daneben liegt die Richtigstellung der unzerstörbaren Naturforderung, der gemäß der einzelne sich nie bloß als Mittel des ganzen ansehen kann, sondern auch die Umkehrung des Verhältnisses fordert. Das ist ethischer Realismus. Hoch bedeutsam aber wird diese Heraushebung der sittlichen Naturbindung, wenn man sich nun vergegenwärtigt, wie Misbrauch des Gotteswortes zur Verwirrung der Gewissen die Grundlagen der bürgerlichen Ordnung erzittern macht. Das ist die teuflische Kunst Roms, und man spürt wieder einmal, wie gewichtig jenes οὐ μόνον — ἀλλὰ καί des Apostels ist. Das menschliche Leben, auch als gemeinschaftliches, ist ein zartes Gewebe, das scharfe Messer kann krankhaftes entfernen; ausheilen muß es sich selbst, und nur sehr vermittelt kann die sorgliche Hand ihm zu Hilfe kommen. Wie? hat der Apostel in der sogleich zu behandelnden Stelle 1 Kor. Kp. 8 angedeutet: durch geduldige Erziehung, welche in der Liebe die befreiende Macht der Wahrheit ahnen und erkennen lehrt. Ein vergleichender Blick von da ins öffentliche leben könnte manchen, heute hart getadelten Zug in der Entwickelung der deutschen evangelischen Kirche besser verstehen lehren.

2) Gegen die Fassung von ὅτι κ. λ. 2 Kor. 1, 12 als Objektsatz bemerkt Smeding S. 29 treffend: zulk eene breedsprakigheit des gewetens vinden wij nergens bij P.

3) Röm. 1, 9. 2 Kor. 2, 17. 4, 2: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

4) Zu Röm. 9, 1 vgl. ebd. 8, 9. 14. 16. 1 Kor. 2, 12. 7, 40.

5) Hier wo μοί bei συμμαρτ. steht, ist es unnatürlich una testari zu

Und so ist es auch in der umfassenden Erörterung über Gewissensfragen im 1. Br. nach Korinth, Kp. 8 und 10, welche an Wichtigkeit der sog. Grundstelle Röm. Kp. 2 gewiß gleichkommt. Es ist eine zusammenhangende Erörterung, unterbrochen durch die Ausführungen Kp. 9, 1 bis 10, 22, um den Abschluß genügend vorzubereiten; daher die beiden dadurch getrennten Abschnitte sich gegenseitig auslegen. Sind es nun freilich unzweifelhaft Christen von und zu denen P. redet, so erscheinen dieselben doch in einer Lage, welche durchaus die lebendigen Beziehungen zum Heidenthume voraussetzt; und dieser Umstand, wie völlig er auch in seiner Tragweite nach dieser Seite hin unbeachtet zu bleiben pflegt, bestätigt nur die Beobachtung, daß es zunächst immer die heidnischen Kreise sind, auf deren συνείδησις einzugehen der Apostel sich veranlaßt sieht. Vergleicht man nehmlich die dem Anlasse nach und in der ganzen Behandlungsweise verwandte Ausführung Röm. Kp. 14. 15, so muß es dem einmal aufmerksam gewordenen Ausleger auffallen, daß dort des Gewissens wörtlich nicht, wie sehr auch immer der Sache nach,

---

übersetzen und als entfernteres Objekt die Leser anzusehen wie Meyer und a.; wie eine eingehendere Auslegung sich dann drehen und wenden muß, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, kann man an Philippi beobachten. Schon Chrys. bei Cram. ἡ συνείδ. μοι μαρτυρεῖ Thol. Rück. v. Hofm. Lange: „die Unterscheidung seiner Aussage von der seines Gew. hat den Sinn, daß er sich über seine Gefühle im Lichte des Gew. und des Geistes Gottes geprüft hat"; er hat sich das nicht bloß selbst aufgeredet, während seine Seele in seinem, zum entgegengesetzten Ziele, zur Verstockung Israels führenden thun liegt, sondern er kann vor diesem inneren Spiegel mit seiner Aussage bestehen, — und diese Vergewisserung ist in dem vorliegenden Falle um so unentbehrlicher, als ja der Wunsch V. 3, wie er wohl weiß, eben nie einen Beleg in der entsprechenden Verwirklichung finden kann, mithin die schmeichelnde Selbsttäuschung nicht minder besonders nahe lag, als das mistrauen der Zuhörer. — Ebenso macht ihm 2 Kor. das Zeugniß des Gewissens, das er selbst vernimmt, Muth, dessen Gegenstand zum Inhalte seines rühmens zu machen; vgl. v. Hofmann z. St. Der Wächter erhebt hier also seine Stimme zu Gunsten des beobachteten, wie wir einen Cicero sich auf sein Gewissen berufen hören; so weit geht mithin die Gleichartigkeit. Freilich bleibt das Zeugniß bei P. beide Male auf die Lauterkeit, das restlose ineinander-aufgehen der Gesinnung und der Aeußerung beschränkt; und, wie oben bemerkt, es ist vom Gewissen des Christen die Rede. Doch bedurfte es für dessen Zuverlässigkeit, wie 2 Kor. zeigt, nicht des ausdrücklichen Rückganges auf den h. Geist; nur gegen besonders dringende Gefahr der Selbsttäuschung conscientiam suam vocat in iudicium dei, quia spiritum de eius sensu attestatur, den dux et moderator, Calvin, nach ihm Beza bei Meyer. — Davon mehr unten.

Erwähnung geschieht.[1]) Nun bietet ohne Zweifel dort jüdische Sitte den Anknüpfungspunkt für die Mishelligkeiten zwischen schwachen und starken Christen; hier die Verführung, welche in der heidnischen Umgebung liegt.[2]) Schließt man aber daraus mit Recht, daß die schwachen zu Rom geborene Juden, dagegen in Korinth geborene Heiden waren;[3]) nimmt man ferner mit Recht an, daß auch der vorliegende Abschnitt selbst im Wortlaute auf Anfragen und Mittheilungen aus Achaja eingeht,[4]) dann ist die Vermuthung wohl nicht zu kühn, daß die Frage wegen des Opferfleisches an den Apostel ausdrücklich als Gewissensfall gebracht war, und eben die hellenische Anschauungs- und Ausdrucks-weise ihm diese Gestalt der Besprechung nahe legte. Man beachte, wie einfach sich Kp. 10 der Gegensatz V. 25. 27 und V. 28. 29 darbietet, wenn man heraushört: in dem ersten Falle liegt, im Widerspruche mit der Behauptung der schwachen, der Gewissensfall nicht vor; in dem anderen aber tritt er allerdings ein, was die starken geneigt sind zu miskennen. In den ersten Sätzen meinen die einen wegen des Gegensatzes zu der folgenden Erwähnung das eigene Gewissen des angeredeten verstehen zu müssen; die anderen gerade im Gegentheile das fremde, weil eben hinterher die ausdrückliche Auslegung von dem Vf. selbst gegeben werde. Dieser alte Streit der Auslegung fällt bei richtiger Anwendung obiger Beobachtung weg; es ist eben das Gewissen als solches gemeint, welches bei dieser Frage so betheiligt war,

---

1) Wie Luther 14, 1. 22 eingesetzt hat und viele Ausleger πίστις theils ausschließlich, theils mit von der certitudo conscientiae verstehen, Tholuck S. 704 f.

2) Gegen die zuletzt von Tholuck a. a. O. vertretene Vereinerleiung beider Erscheinungen zieht wohl der Hinweis darauf, daß die Hauptsache im Römerbr. nicht erwähnt wird, der Zusammenhang mit dem Götzendienst. In welcher Art näher das Judenthum dort bestimmend gewesen, ist für die obige Behauptung unwesentlich; vgl. übrigens neben Meyer noch Mangold a. a. O. S. 58 Anm.

3) So schon Chrysost. (bei Cramer und Billroth) und wie er mit richtiger Betonung des ἕως ἄρτι Theophylakt (bei Meyer) Calvin Grotius Meyer v. Hofmann; das überwiegen der Heiden weuigstens Rückert Kling. Trotz der Möglichkeit, daß auch einige renommirende Juden, die freilich „weder rechte Juden früher, noch jetzt wahre Christen“ waren, mit unterliefen (Rückert), wird doch gegenüber den schwankenden Erwägungen über die fraglichen Zustände, deren Ergebnisse nie über die Wahrscheinlichkeit hinauskommen, die Wortauslegung von V. 7 das zähe heidnische vorstellen anerkennen müssen. Vielleicht trägt die oben gemachte Beobachtung ein wenig zur weiteren Bestätigung dieser exegetischen Gewißheit bei.

4) wie schon Mosheim 2. A. 1762 annimmt.

wie die Leser nicht minder als der Schreiber wußten. V. 25—27 wendet nehmlich den Grundsatz christlicher Freiheit auf den angeregten Gewissensfall an. Demgemäß wird unter Erinnerung daran, daß die sinnlichen Dinge ohne Unterschied Gottes sind, die Annahme abgelehnt, als bestünde eine Forderung im Namen des Gewissens zu Recht, nach dem Ursprung angebotener Speisen zu forschen.[1]) Wie aber jenem Grundsatze V. 23 sogleich seine Einschränkung beigefügt war, so folgt nun V. 28 f. deren Ausführung.[2]) Dabei ist wohl zu beachten, daß die erste Hälfte von V. 23 eine dem Apostel geläufige Zusammenstellung enthält, die zweite aber, wie aus der Vergleichung mit Kp. 6, 12 erhellen dürfte, deren Anwendung je auf den bestimmten Fall vorbereitet; erwähnt er dabei des οἰκοδομεῖν, so kann man nicht umhin, daran zu denken, wie er Ursache fand, vor einem Widerspiele des wahren οἰκοδομεῖν zu warnen Kp. 8, 10—12. Von dieser Vergleichung her fällt denn auch ein Licht auf die Gedankenreihe, welche aus jener vorläufigen Abmahnung die Folgerungen für die Lagen zieht, in die man leicht gerathen kann; sie schärft nur die Pflicht selbstverleugnender Enthaltsamkeit deutlicher ein, zu der P. sich selbst Kp. 8, 13 bereit erklärt hat. Weil indeß auch die Enge der Auffassung den Geist unbrüderlicher Anmaaßung fördert, so galt es, beides gleich stark zu betonen: sowohl die Unerläßlichkeit jener Enthaltung als ihre Freiwilligkeit in dem Sinne, daß nur die Liebesrücksicht auf den anders urtheilenden Bruder sie fordere, trotz ihrer mithin das πάντα ἔξεστιν bestehen bleibe.

---

1) „indem ihr nach nichts forscht, wozu nur der Wahn treiben könnte, als müßte das um des Gewissens willen geschehen, während dasselbe doch gar nichts damit zu thun hat"; die Begründung bei Meyer. — Nach der anderen Fassung soll gerade die Rücksicht auf das Gewissen dazu führen, den Ursprung der Speisen im Dunkel zu lassen; würde er kund, so könnten sich dann Bedenken gegen das essen, sei es in dem Gewissen eines anderen (Bengel und viele), sei es in dem eigenen (v. Hofmann) regen; man soll aber jeden Falles unbedenklich essen. Durch diese Auslegung bringt man den Ap. mit sich selbst in schlimmen Widerspruch; auch der bloße Verdacht, man verfehle sich gegen das Gewissen, würde das angerathene thun mit dem gleich stellen, was Kp. 8, 10 f. so einschneidend widerräth. Ebensowenig fördert der entgegengesetzte Weg; soll z. B. nach Grotius das Bewußtsein der starken gemeint sein, welches dieses sorglose essen eingebe, so würde nach Kp. 8 zu erwarten sein διὰ τὴν γνῶσιν; vom Gewissen ist nur bei den ängstlichen die Rede. Calvin: quatenus tibi negotium cum deo ist ohne Halt am Wortlaut und Sprachgebrauch.

2) so disponirt bestimmt und klar Calvin z. V. 25.

Eben um deswillen liest man nicht, wie man erwarten könnte einfach: *μὴ ἐσθίετε διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μηνύσαντος*, vielmehr wird zuerst die Person in den Gesichtskreis gerückt, welcher der Christ die Rücksicht schuldet, nehmlich der schwache Bruder, der nun doch ein *ἀνακρίνειν* angestellt hat, und erst dann bemerkt, daß jetzt erst durch dessen Dazwischentritt ein Gewissensfall entstanden ist.[1] Um aber auch sogleich klar zu stellen, daß es sich lediglich um eine Bewährung jener freien fördernden Liebe handle, fügt P. statt des kurzen *αὐτοῦ* bei *συνείδησιν* mittels der ihm so geläufigen Wiederaufnahme des Stichwortes eine ausdrückliche Verwahrung gegen das Misverständniß ein, als riethe er, grundsätzlich verwerflichen Ansprüchen nachzugeben. Der handelnde soll keinesweges sich selbst einen Gewissensfall aufdrängen lassen, sondern nur den bei dem anderen vorhandenen anerkennen; denn nie darf an die Stelle der Rücksichtnahme auf das Gewissen eines anderen eine Unterordnung unter dessen Urtheile treten. Hiermit ist erst der rechte Gesichtspunkt für das geforderte verhalten gegeben. Darum schließt der folgende Fragesatz ganz natürlich an,[2] um die Wahrheit zu vergegenwärtigen, welche über den rechten Sinn eines solchen verfahrens keinen Zweifel bestehen läßt. Welches und welcherlei Gewissen auch immer[3] zu Wort komme, wenn es das meine nicht ist, so steht ihm kein Urtheil über mein verhalten zu, in welchem die grundsätzliche Freiheit gegenüber den Dingen zum Ausdrucke kommt; denn wo es sich allein um meine persönliche Stellung zu denselben handelt, und ich in Vollmacht der Gnade Gottes genieße, was ich (im Unterschiede von dem abergläubigen, dessen Bedenken ihm den betenden Mund schließen würde) durch Dankgebet mir weihe (1 Tim. 4, 3 f.), da fehlt jeder Anlaß mich darum als Sünder zu berufen. Nach solcher Sicherung des Grundsatzes wendet sich die Rede mit der üblichen Feinheit in der Art zu dem Hauptsatze von der erbauenden Liebe zurück, daß eben sie als die allereigentlichste Ehrung Gottes gefordert wird.[4]

---

1) diese Fassung, wonach das ohne Wiederholung von *διά*, mithin enge an *τὸν μηνύσ.* geknüpfte *τὴν συνείδ.* das Gew. des skrupulösen Heidenchristen nennt, hat schon Phot. b. Cram.; die durchschlagende Begründung Rückert Meyer. Alle anderen Auslegungen müssen bei jedem Worte etwas hinzudenken, was nicht angedeutet ist.

2) Gegen Rückert und v. Hofmann.

3) „jedwelches andere" Meyer, im Unterschiede von *τοῦ ἑτέρου*, womit der bestimmte *μηνύσας* gemeint ist.

4) Die meisten Ausleger nehmen mit Chrysost. und Calvin an, 29b f.

Gewiß sind diese Sätze — auch wenn einzelnes anders ausgelegt wird — der biblische Sitz der Auffassung des Gewissens in seiner Individualität und der biblische Rechtstitel für die daraus folgende Gewissensfreiheit; denn der Sinn geht recht eigentlich gegen das „einem anderen Gewissen machen", sofern man von ihm fordert, sich in seinem Gewissen ganz ebenso gebunden zu finden, wie man es selbst thut. Dieselbe Handlung wird von den Gewissen unterschiedener Menschen verschieden beurtheilt, weil sie — bedingter Weise — mit Recht einen

---

empfehle weiter die Rücksichtnahme auf den μηνύσας. Dazu bewegt wohl 1) daß man 29b als einen nebensächlichen Anhang ansieht, wogegen außer der obigen Angabe des Gedankenfortschrittes auch das spricht, daß ἄλλη ohne Beziehung auf ἑτέρου ganz in der Luft schwebt; 2) der scheinbare Widerspruch, daß die Bedeutung des fremden Gewissens erst behauptet, dann geleugnet würde; oben ist durch die nähere Bestimmung jeder Widerspruch beseitigt. Liest man nun das κρίνεται und βλασφημοῦμαι unbefangen, wer wird dabei an eine berechtigte Beurtheilung einer Verschuldung denken? Röm. 14, 16f. klingt ja an, aber wie völlig anders ist da die Wendung bis ins einzelne, zumal wenn man den Anschluß an V. 15a im Auge behält! Für das einfach aussagende κρίνεται ist die Bestimmung „warum man es dazu kommen lassen wolle, daß die Freiheit jenem Gerichte verfalle," nicht minder als die andere: „wie widersinnig es wäre, wenn es dazu käme, daß der Christ . . der Schmähung anheimfiele," für τί βλασφημοῦμαι (v. Hofmann) eine weitläufige Einlegung; denn beide Male ist weder von einem dazuthun des betreffenden Christen, noch von einem wohlbegründeten, unausbleiblichen Verhältnisse die Rede, sondern von einer Thatsache, nach deren Zweck und Grund in der Satzgestalt gefragt wird, die andeutet, es gebe dergleichen nicht. Nach jener Auslegung wäre nicht der zuversichtliche Frager, — denn der betreffende fragt ja selbst, was in jener Fassung sehr unbequem wird — vielmehr der κρίνων und βλασφημῶν im Rechte; weder für κρίνειν, welches in ähnlichen Gedankengängen immer verboten wird, noch für βλασφημεῖν ist das denkbar; beim letzten überhaupt nicht. Die Rückwendung V. 31 bis Kp. 11, 1 zu der Hauptforderung, den Anstoß zu vermeiden, nimmt im Anschlusse an Kp. 8, 13 die Ausführungen von Kp. 9 wieder auf, welche die rechte Bewährung christlicher Freiheit in dem Liebesdienste erkennen lehren. In dem nicht eigentlich veranlaßten μοῦ V. 29b bricht kenntlich das eigene Freiheitsbewußtsein, sein Recht fordernd, hervor, und so steht das καθὼς κἀγώ V. 33 schon hier im Hintergrunde und verständigt über den Sinn, aus dem die Sätze flossen. — Daß der eigenthümliche Gedankengang dem P. in obiger Fassung geläufig war, zeigt endlich die Vergleichung der entsprechenden Stelle Röm. Kp. 14 und zwar näher 1 Kor. V. 28. 29a mit Röm. V. 13; 29b. 30 mit 14; 31f. mit 15; da tritt Röm. V. 14 ebenso, den Freiheitsstandpunkt wahrend, mitten zwischen die zusammenhangenden Warnungen vor dem Anstoß geben. — Zur Widerlegung der hier bestrittenen Auslegung vgl. ferner Bengel Mosheim de Wette Meyer.

verschiedenen Maaßstab an sie legen, und zwar die verschiedene Auffassung von sittlicher Währung und Bedeutung einer Verfahrungsweise. Zu dem aussprechen dieses allgemeinen Satzes wurde aber der Ap. durch die besonderen geschichtlichen Verhältnisse geführt, welche Kp. 8 erörtert sind. Muß nun daher noch weiteres Licht auf diese neue Seite der Gewissenserscheinung fallen, so wird für die weitere Erwägung noch ein Ertrag der bisherigen Betrachtung fest zu stellen und zu halten sein: das κρίνειν über ein verhalten ist die selbstverständlich angenommene Aeußerung der συνείδησις, ihr zu befahrendes Urtheil macht sie zum Beweggrunde des handelns.[1]) Und eben dergestalt und in diesem Sinne nimmt, wenn oben recht gesehen wurde, Kp. 10, 25 den Hinweis auf die συνείδησις Kp. 8 auf; man darf mithin wohl erwarten, dort den herkömmlichen Begriff des sittlich urtheilenden Bewußtseins wiederzufinden. Allerdings eben „des dem Menschen beiwohnenden sittlichen Bewußtseins von sich selbst",[2]) welches nicht in die Thätigkeit des urtheilens im einzelnen Falle aufgeht, sondern gewisse Voraussetzungen desselben enthält, namentlich aber auch das Urtheil festhält, wie der Spiegel den Fleck, denn in dieser früheren Stelle finden sich jene Berührungen mit dem volksthümlichen Gebrauche, welche eingangs erwähnt wurden: vom befleckten und geschlagenen Gewissen,[3]) während die Wendung mit Beiwörtern erst in den Pastoralbriefen begegnet. Nun wird V. 7 die Lesart τῇ συνειδήσει ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου schon um ihrer Schwierigkeit willen zu halten sein;[4]) dann aber ist der Umstand, daß innerhalb zweier auf einander folgender und bezogener Sätze der Ausdruck συνείδησις τοῦ εἰδώλου und jener gewöhnliche Gebrauch vorkommt, ein ausreichender Grund für genaue Ausleger, trotz aller Unbequemlichkeiten auch in jener befremdenden Fügung es mit der Sonderbedeutung von συνείδησις versuchen.[5]) Nur muß jene Sonderbedeu-

---

1) Calvin z. V. 29: notandum hoc loco nomen conscientiae in stricto significatu accipi.

2) v. Hofmann zu Kp. 8, 7.

3) s. oben S. 226.

4) trotz d. Handschriften mit d. neueren Auslegern außer Rückert. Gegen συνήθεια zeugt, indem er die Einsetzung sachlich erklärt, Chrysost. b. Cram.; während er betont, daß συνείδ. beide Male stehe, weist er hernach erläuternd auf den Fall hin, wo die Ἰουδαϊκὴ συνήθεια wirke. Vielleicht ist mit dieser Stelle der Beleg für Meyers kritische Vermuthung gefunden, daß συνήθεια aus einer exegetischen Randbemerkung in den Text gekommen sei.

5) gegen Vilmar a. a. O. S. 75.

tung eben in ihrer aufgewiesenen Weite belassen werden. Wenn nun wohl nur ein genitivus obiecti vorliegen kann, so räth man, die Weite so groß zu bemessen, daß man übersetzen könne: heidnisch religiöses Bewußtsein. Um das zu empfehlen, beruft man sich gerne auf διὰ συνείδησιν θεοῦ in der ähnlichen Stelle 1 Petr. 2, 19; und allerdings mag sie den Fingerzeig zum richtigen Verständnisse bieten, nur muß man auch sie aus dem Zusammenhange heraus verstehen.

Der Vf. ermahnt dort die Christen, sie sollen gemäß der erhaltenen Berufung dem nachfolgen, der im vollsten Maaße ὑπέμεινεν πάσχων ἀδίκως V. 21 f.; dafür ist das bloße wissen um Gott, die allgemeine Kenntniß von seinem Wesen und thun kein geeigneter Beweggrund. Ferner ruft seine Aufforderung nicht die Zuversicht zu der erfahrenen Gnade,[1]) sondern die Scheu (V. 17) vor dem gerechten Richter (V. 23 vgl. 1, 17), bei dem man Ruhm finden muß (V. 20), zur Bundesgenossin herbei; und eine deutliche Auslegung sind die Worte V. 14. 15; wird doch hier von ihnen nur eine weitere Anwendung gemacht, sofern dort διὰ τὸν κύριον seine nähere Bestimmung durch τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ erhält. Wenn nun hier für διὰ θεόν die ganz ungewöhnliche Wendung διὰ συνείδησιν θεοῦ steht, so dürfte es kaum rathsam sein, in derselben nichts zu sehen, als die überflüssige Umschreibung „Gottesbewußtsein"[2]) im Sinne von: religiöse Anschauung; vielmehr muß sich für die Wahl derselben ein Grund finden lassen. Wenn nun in diesem bemühen dafür eingesetzt wird: „Gottes, zu dem man sich in sittlicher Beziehung zu stehen bewußt ist, eingedenk sein",[3]) so hat das um der Unbestimmtheit willen einen gewissen Vorzug vor der anderen Bestimmung, welche mehr auslegende Umschreibung, als Wiedergabe des Wortsinnes ist: „das Bewußtsein um Gott, der solches von uns will, welches uns stets begleiten und antreiben soll."[4]) Der letzte Zusatz freilich

---

1) über χάρις V. 19 vgl. v. Hofmann Huther 3. A.

2) z. B. Harleß, Ethik 6. A. S. 59. — Gewiß wäre sprachlich die Fassung mit dem gen. subj. berechtigter: quia deus conscius vester est, nur müßte man nicht mit Morus auslegen miseriarum vestr., sondern: eueres verhaltens vgl. Mtth. 6, 4. 6 18; Fronmüller 1 Petr. z. St. Dagegen muß wohl die völlige Unerhörtheit dieser Bedeutung für diese Form überhaupt, vollends im n. T. entscheiden, zumal das Wort in diesem Br. noch zweimal vorkommt.

3) v. Hofmann z. St. und 1 Kor. 8, 7; vgl. auch Wiesinger z. St.

4) Weiß Petr. Lehrbg. 1855 S. 168 Anm. 2. Vgl. auch Güder a. a. O. S. 261.

dürfte ein Fehlgriff sein, sofern dieses „begleiten“ wohl nicht als Aufgabe sondern als unvermeidlich, und statt des „antreiben“ an das zu erwartende urtheilen gedacht sein wird. Abgesehen davon werden beide Auslegungen dem gerecht, daß in dem griechischen Worte immer das betheiligtsein an dem Gegenstande des Bewußtseins mit ausgedrückt wird, und im Gedankengange des Verfassers die demselben sonst meistens beigelegte Beziehung auf die Sittlichkeit nahe genug liegt;[1]) denkt man überdem daran, wie sich das Wort aus der verbalen Wendung entwickelt hat, und diese auch der neutestamentlichen Sprache nicht fremd ist (vgl. 1 Kor. 4, 4), so wird man treffend umschreiben können: *διὰ τὸ συνειδέναι ἑαυτῷ ὄντι τοῦ θεοῦ,*[2]) womit die Unterwerfung unter den vor die Seele gerückt ist, der Gesetzgeber und Richter in einer Person ist (Jak. 4, 12);[3]) weil ihr euch bewußt seid, in sittlichem Verhältnisse zu Gott zu stehen und solche Forderung als Maaßstab für christliches verhalten im leiden kennet.[4])

---

1) Dafür wird auch die Beifügung von *ἀγαθήν*, resp. die Einschiebung dieses Beiwortes statt *θεοῦ* in nicht wenigen alten VV. sprechen.

2) Calvin z. St.: dum quis non hominum sed dei respectu officio suo fungitur, nebst der weiteren Ausführung.

3) Vgl. Ebr. 4, 13 *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*; Steiger z. 1 Petr. 2, 19. Vilmars Auslegung a. a. O. S. 74 braucht nur mit wenigen Bemerkungen hergesetzt zu werden, um ihre Unmöglichkeit einleuchten zu machen: „das ist Gnade (bei Gott V. 20*), wenn jemand mittels**) seiner Kenntniß von Gott (erläutert V. 21—25: weil er weiß, was Gott für ihn gethan hat — dadurch, daß**) er daran festhält, was Gott in Christo für ihn erduldet hat***)) Leid erträgt, welches er unschuldig duldet.“ *) Gnade bei Gott muß dem *κλέος* entsprechen, daher kann nicht die errettende in Gedanken liegen. **) *διά* c. accus.!! ***) Das *ὑπὲρ ὑμῶν* stellt die passio vicaria hier nicht in den Vordergrund, wenn sie auch mit anklingt; nicht nur bildet die Vorbildlichkeit des Leidens Christi ebenso den eigentlichen Anlaß der Erwähnung, wie es 3, 17 f., im Zusammenhange mit V. 8 f. betrachtet, genau in derselben Weise unter Erinnerung an dessen andere Bedeutung der Fall ist; sondern die Fassung der Stellung Christi zu Gott in dem *παρεδίδου τῷ κρίνοντι δικαίως* rückt doch wahrlich „Gott in Christo duldend“ so fern als irgend möglich. — Bemerkenswerth ist übrigens, daß hier die beiden Widersacher zusammenkommen, da Schenkel Herzogs R. Enc. 5 S. 134 auslegt: Bewußtsein der (in Christo wiederhergestellten) Uebereinstimmung mit Gott, — ohne jede Begründung.

4) Güder a. a. O. S. 261 „indem sie (die Erkenntniß Gottes und des verpflichtenden Verhältnisses zu ihm) als eine das verhalten bedingende innerlich sich dem Menschen bezeugt, und er nun diesem Zeugniß sich gehorsam erweist, .. thut er es um des Gewissens von Gott, um des von seiner Gotteserkenntniß

Nicht anders muß auch 1 Kor. 8, 7 dem Zusammenhange nach mehr gemeint sein als ein polytheistischer Wahn. Denn weder das vorherrschende, noch das sich übermächtig hervordrängende kann dieser Wahn bei den besprochenen gewesen sein; wie hätte sonst eine heidnische Gottesdiensthandlung in ihrem Bewußtsein sich als Verunreinigung abprägen können? Das war eben nur möglich, wenn ihre *συνείδησις* grundlegend, wie in der eben besprochenen Stelle, eine *συνείδησις θεοῦ* und nur daneben auch *τοῦ εἰδώλου* war. Ihr Christenbewußtsein ist die Voraussetzung, aber es hat einen Zusatz an einem Ueberreste ihres früheren meinens; darauf weist das befremdlich gestellte *ἕως ἄρτι* „immer noch."[1]) Sie sind abergläubig d. h. übergläubig[2]), und dieser Zusatz von Wahn ist die andere Seite des Mangels an Erkenntniß, welcher sie zu „schwachen" macht (vgl. V. 11a mit V. 7a).[3]) Sie entbehren nehmlich der reiferen Einsicht, daß die Zugehörigkeit zu Gott und Christus für den Christen dem Götterbilde und dem Fleische der ihm dargebrachten Opfer jede Bedeutung und Wirkung nehme; deshalb können sie sich des Eindruckes nicht erwehren, durch dessen Genuß im Verhältnisse zu dem numen praesens des Idoles eben das zu erfahren, wovor der Ap. selbst die Theilnehmer an einer wirklichen Opferhandlung Kp. 10, 20—22 rücksichtlich der bösen Geister warnt: sich in eine *κοινωνία* zu begeben und damit ein *παραζηλοῦν τὸν κύριον* zu begehen. Es ist völlig Sache jeder Gelegenheit; nicht mit den *εἴδωλα* insgesammt, geschweige mit den *θεοί* glauben sie sich in Beziehung, sondern im Einzelfalle fürchten sie irgendwie dem betreffenden *εἴδωλον* sich zu unterstellen unter Beeinträchtigung des Herrn, der sie sich erkauft hat (vgl.

gebundenen Gewissens und seines Zeugnisses willen." Man darf eben nicht übersehen, daß hier zu Christen geredet wird; bei denen hat das Gewissen sehr bestimmte Voraussetzungen gewonnen.

1) über das sprachliche vgl. v. Hofmann z. St.

2) „Den alten war superstitio — von superstes übrig- oder zurückbleibend — eigentlich eine Ansicht, welche aus einer früheren, geschichtlich bereits überwundenen, niedrigeren Stufe religiöser Weltanschauung zurückgeblieben ist; und dies ist genau der Begriff des eigentlichen Aberglaubens." Wuttke d. deutsche Volksaberglaube 2. Bearb. 1869 S. 5.

3) Vgl. Chrysost. zu Röm. 14, 1 bei Cramer: *ἦσαν πολλοὶ τῶν ἐξ Ἰουδαίων πεπιστευκότων, οἳ τῇ τοῦ νόμου κατεχόμενοι συνειδήσει, καὶ μετὰ τὴν πίστιν, τῶν βρωμάτων ἐφύλαττον ἔτι τὴν παρατήρησιν· οὔπω θαῤῥοῦντες ἀποστῆναι τοῦ νόμου.* Das ist für die Sache eine vollkommene, für den Ausdruck eine annähernde Parallele, und stützt die Lesart.

V. 11 mit Kp. 6, 20a und etwa Apg. 20, 28). Also ists ihr religiöses Bewußtsein, welches ihre Handlung unter Voraussetzung jenes noch nicht abgeschüttelten Wahnes in ihrem religiösen Werthe abschätzt und durch das dergestalt veranlaßte Urtheil zu einem bleibenden Selbstvorwurfe wird; mithin wiefern es untrennbar mit dem sittlichen Bewußtsein verschlungen ist. Zur Erklärung[1]) der Möglichkeit, daß von jenem, wie sie wähnen, unreinen Fleische eine Befleckung auf das Bewußtsein des genießenden übergehen könne,[2]) dient der Zusatz ἀσθενὴς οὖσα; damit wird wie auch V. 12 die soeben im Sinne des Apostels bestimmte Eigenschaft der Leute auf ihr Gewissen übertragen: der Mangel an voller christlicher Einsicht. Läge diese letzte dem urtheilen des Gewissens zu Grunde, so würde es über jenen Genuß schweigen; nun macht es aber kraft seiner unverlierbaren Vollmacht aus demselben einen Gewissensfall.[3]) Dessen erwähnt der Apostel aber vornehmlich deshalb, um Schonung dafür zu fordern; und wenn er nun den Fall setzt, daß sich ein ängstlicher Bruder durch den freigesinnten zu dem ihm unerlaubt bedünkenden verhalten fortreißen lasse, spricht er nicht mehr von der συνείδησις ἀσθενὴς οὖσα, wie sogleich V. 12 wieder von der ἀσθενοῦσα, sondern er sagt hier ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος; er unterscheidet nun zwischen Gewissen und Mensch. Der Mensch wird seinen Mangel an Einsicht durch das bloße vormachen der freien Verfahrungsweise und etwanige Anregung halblauterer Antriebe zum nachmachen nicht los, sonst wäre er eben nicht mehr der schwache Bruder; aber sein Gewissen wird mit seinem Urtheil über die Zulässigkeit dieser einzelnen Handlung für den Augenblick auf den Standpunkt erhoben, den der Mensch als Christ im ganzen einnehmen sollte. Man kann eben deshalb wähnen, damit zur οἰκοδομή des Christen beigetragen zu haben, aber ein solches fortreißen zu einem einzeln dastehenden verfahren ist das Gegentheil,[4]) eben weil der Mensch ἀσθενής bleibt, so lange er sich die grundlegende γνῶσις nicht angeeignet hat, und deshalb

1) s. Rückert.

2) Calvin, bes. Bengel. Vgl. 2 Makk. 5, 27.

3) Beza: z. V. 7 haec enim vis est conscientiae, ut opus natura sua medium, si bona fuerit, bonum reddat, sin mala, malum.

4) Die Ironie in der Antiphrasis Mosheim Bengel Rückert de Wette Meyer Osiander Kling u. a. — Calvin hat ihr, ohne sie in der Wendung zu finden, in der Sacherklärung den oft angeführten klassischen Ausdruck gegeben: ruinosa aedificatio.

ohne volle und stetige Zuversicht das Mahl mitmacht. Darum liegt darin vielmehr ein Anstoß zum Falle, ein τύπτειν αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν. In dieser Wortfügung liegt zunächst, daß der freiere sich in die schwachen nicht genug versetzt hat, denn ihr Gewissen ist eben doch nicht gefördert, sondern, wie das nachschlagende ἀσθενοῦσα erinnert, es kann damit von der Beschaffenheit des ganzen Menschen nicht befreit werden. Die vorübergehende scheinbare Stärkung erweist sich als ein schlagen. Das Particip, erklärend angefügt, weist auf V. 7 zurück; das essen blieb den betreffenden ein ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίειν, und darum mußte es dieselbe Folge haben. Was nun dort ein Fleck, heißt dem Ap. hier eine Wunde.[1]) Das ist ein Ausdruck, durch welchen einmal die Rücksichtlosigkeit des freien,[2]) sodann die Gefährlichkeit des Vorganges für den schwachen gekennzeichnet wird; P. sieht ja für diesen den Anlaß des Verderbens darin. Bleibt nehmlich das Gewissen doch in seiner vorigen Bedingtheit und muß es das Urtheil festhalten, welches dem Standpunkte des abergläubigen, aber dabei treuen Christen entspricht, so hat es mit dem Urtheile, daß man untreu gegen den Herrn gewesen ist, einen Fleck erhalten, der nicht nur unauslöschlich ist, sondern auch das Verhältniß zu Christo trübt; und damit ist ja mindestens der Anfang gegeben, wieder aus dem Stande der σωζόμενοι in den der ἀπολλύμενοι 1 Kor. 1, 18 zu fallen.[3])

Die mannigfache Wendung der Bedeutung des Wortes in diesen wenigen, enge zusammenhängenden Sätzen zeigt einerseits noch die Weite und ganze Beweglichkeit des damit verbundenen Begriffes, dergemäß man 7 b und 10 und 12. 7 c drei verschiedene Uebersetzungen dafür wählen könnte, andererseits aber, daß immer wieder Voraussetzung, Vollzug und Folgen des eigenen Urtheiles über die Sittlichkeit der Handlungsweise in Frage stehen. Und darum gibt eben sie ein Recht anzunehmen, der

---

1) Calvin Meyer. — Die Bedeutung „antreiben" Bengel ist gewiß nicht am Platze. Dagegen gehört hierher sein Citat aus Platons Gorgias zu 1 Tim. 4, 2: ψυχὴν διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστὴν ὑπὸ ἐπιορκιῶν καὶ ἀδικίας.

2) Chrys. b. Cram. z. St. τί γὰρ ὠμότερον τοῦ τύπτοντος ἀσθενῆ; Wetst. z. St. crudele factum. Gewiß aber nicht: „machen, daß ihr Gewissen sie schlage" (nach alttestl. Redeweise) Schmid a. a. O. S. 183, wohl nach Bengel, dessen Meinung indeß nicht deutlich hierhin ausgesprochen ist, oder de Wette, dessen Anführungen aber nichts belegen.

3) Vgl. Röm. 14, 13—23.

Apostel habe sich ihrer mit Absicht bedient, um am Eingange der Verhandlung in einer — bei ihm doch nicht seltenen — befremdenden Kürze des Ausdruckes[1]) die Aufmerksamkeit der Leser darauf zu lenken, daß jener Mangel an Erkenntniß nicht bloß Sache des denkens und meinens bleibe, sondern um seines Einflusses auf das fromme Bewußtsein der schwachen willen eben den Gewissensfall hervorrufe.[2]) Demselben Anliegen dürfte es auch dienen, wenn er — auffallend genug — das rege Gewissen dieser gewissenhaften Christen schwach nennt, freilich in einem Sinne, den wir eher durch „irrend" wiedergeben würden, weil es sich um einen Mangel der Einsicht dabei handelt. Darin liegt zunächst eine ebenso uneigentliche Wendung wie in dem volksthümlichen „bösen" Gewissen; wie hier die Beschaffenheit des beurtheilten Gegenstandes,[3]) so wird dort die Mangelhaftigkeit des dem Urtheile zu Grunde

---

1) Osiander Mosheim. Die Nothwendigkeit dieser Auffassung wird klar durch den Versuch, welchen Smeding a. a. O. S. 78 macht, dem zu entgehen: του = τινος gen. von τι und dazu näher bestimmender gen. εἰδώλου, Gew. von etwas, was (eines) εἰδώλου ist! Sein Anstoß, daß logisch für Bewußtsein kein anderes Objekt zulässig sei als ein inneres, gilt für die Fortentwickelung des Sprachgebrauches so wenig, wie im deutschen, wo jedermann doch das von ihm angefochtene „Gottesbewußtsein" braucht und versteht; er hebt sich aber vollends, wenn die obige Bemerkung zu 1 Petr. in Betracht gezogen wird, wonach zu umschreiben ist: sich eines Verhältnisses zu . . bewußt sein.

2) So gibt selbst Vilmar S. 75 zu: „daß . . ein Uebergang in den ethischen Begriff Gewissen aus dem Begriff Kenntniß (Bewußtsein) schattirt sei, fällt uns nicht ein in Abrede zu stellen; συνειδ. hat eben . . zwei (drei) auseinander sich entwickelnde Bedeutungen." Wenn er dann aber gerade das „Urtheil" schlechterdings ausschließt, so wird sich oben gezeigt haben, wie der Zusammenhang enge genug ist. — Wenn de Wette sagt: „die gewissenhafte Scheu, sich mit dem Götzen in Berührung zu setzen," so durfte er freilich diese treffende Sinnbestimmung nicht aus der kurzen Formel, sondern nur aus ihrem Verhältnisse zum christlichen Bewußtsein entnehmen. Was bei der Annahme anderer Bedeutungen herauskomme, mag man an Grotius sehen, bei dem zuerst συνειδ. opinio de idolo, quasi vim haberet ist; dann μολύνεται bedeuten soll, daß die prava opinio als inquinamentum quoddam magis magisque inolescit; also: sie befleckt sich, indem sie Macht gewinnt! V. 10 συνειδ. rursum opinio, welche nun den Götzendienst als recht ansieht; endlich V. 12 hic vocat persuasionem de veritate et necessitate evangelii, quae cum adhuc sit teneris, levi vulnere interimitur!! Oder Mosheim: erst Ueberzeugung, dann die ganze Seele und zwar V. 7c der Verstand, V. 11 der Wille. Seit Winer muß jeder Ausleger fragen: warum dann diesen einen stehenden Ausdruck für so verschiedenes und warum nirgend das dem Ausdrucke eigenthümliche, nehmlich das Reflexive, in Anwendung?

3) s. oben S. 44 f.

liegenden Maaßstabes auf das urtheilende Bewußtsein übertragen, weil es mit dem Urtheile ganz eins wird. So schwach oder beschränkt die Glaubenseinsicht, so schwach oder eng und damit, unter anderem Gesichtspunkte betrachtet, überscharf ist auch das die Handlung beurtheilende und das verwerfende Urtheil festhaltende Bewußtsein. Diese Bezeichnung legt dann sehr verständlich Berufung auf die Schonung derer ein, die zuvor nicht geneigt waren, den Gewissensfall zuzugestehen.[1]) Und

---

1) Während man über das Verständniß dieses Abschnittes im allgemeinen und die beabsichtigte und berechtigte Anwendung auf das verhalten ziemlich einig ist, herrscht über die Auslegung der einzelnen Sätze theils Streit theils ein gewisses Dämmerlicht, und die Wurzel aller Unsicherheiten ist das „schwache Gewissen.“ Nur selten behält man bestimmt im Auge, wie Stäudlin a. a. O. S. 40 Güder a. a. O. S. 257 das thun, daß diese Eigenschaft laut V. 9. 11 und bes. 20 eigentlich den Personen zukommt und auf ihr Gewissen nur übertragen wird. Daher bemüht man sich einen Sinn zu finden, in welchem das Gewissen in seiner ihm eigenthümlichen Thätigkeit schwach heißen kann; so mein Vortr S. 33, wie zuvor de Wette, Meyer. Wenn — unter dieser Voraussetzung — es ihm an Energie fehlen soll, so hätte man vor allem zu fragen, von welcher Thätigkeit denn hier die Rede ist; V. 7b doch jedenfalls, wenn von einer Thätigkeit überhaupt, von der anklagenden, und das anklagen will doch nicht als zu wenig lebhaft geschildert, sondern es will vielmehr erklärt sein, warum dasselbe eintreten kann. So bliebe nur die bezeugende, leitende Aeußerung, und an sie denkt man auch zumeist (so ausdrücklich Cremer a. a. O. S. 235); sie aber könnte nur V. 10 gemeint sein, und gerade da vermeidet es P. das Gew. schwach zu nennen, und behält diese Eigenschaft der Person vor. Mithin ist die von ihm gemeinte Schwäche nicht der Anlaß dafür, daß hier das Gewissen das essen zuläßt; und aus demselben Grunde kann er auch V. 12 eben nicht die Verführbarkeit in V. 10 oder die Empfänglichkeit für die angebliche „Betäubung“ (v. Hofmann) durch die Erinnerung an die Schwäche erklären wollen, sondern nur die Thatsache, daß das Gewissen eben im Zusammenhange mit der erlittenen Verführung hinterher doch zum bösen wird. Nimmt man nehmlich τύπτειν in dem Sinne von betäuben, so findet man im Grunde nur das Gegentheil des οἰκοδομεῖσθαι ausgesagt, während das bereits genügend V. 11 geschehen ist und gar keine Wortbeziehung dazu drängt. Dagegen ist schlechterdings keine Erklärung für das ἀπόλλυσθαι gewonnen, die doch im Fortschritte der Gedanken zu erwarten ist; zu welchem Zwecke denn auch z. B. Osiander die Aussicht auf das wiedererwachen aus der Betäubung eröffnet; indeß das denkt er ohne Anlaß hinzu. Weniger klar zielen eben darauf Calvins Erwähnungen der haesitans conscientia und des handelns contra und praeter conscientiam hin; aber V. 10 ist ja das Gew. nach P. weder schwankend noch dem handeln entgegen. — Daß demnach die Schwäche nicht dem Gew. sondern den Personen beizulegen sei, erkennt R. Hofmann S. 183 an; allein er meint, diese Schwäche bestehe darin, daß „sie es nicht über sich vermögen, in diesem Falle auf ihr Gew. zu rekurriren, sondern an einem Vorurtheil

so lernt man hier von dem Apostel eine beherzigenswerthe und allgemein anwendbare Einsicht.

In der Verflechtung dieses Bewußtseins mit gläubiger und abergläubiger Ueberzeugung liegt ein Vor-Urtheil — in der ursprünglichsten Bedeutung dieses Wortes — für das gesammte thätige leben; dasselbe wird untrüglich und verhängnißvoll zum bleibenden Nach-Urtheil über den inneren Menschen; aber wo vor der Handlung ein zaudern und überlegen statt hat, da kann es auch über die nur vorgestellte Handlung seine Stimme abgeben. Sind im letzten Falle die Erkenntniß-Voraussetzungen nicht klar, vielmehr so zwiespaltig, daß die Bethä-

---

haften." Da ist denn freilich sehr klar, daß das Gew. nicht schwach sein kann; aber ebenso unbegreiflich, wie denn P. gerade dem Gew. dies Vorurtheil V. 7 beilegen, und wie er V. 10 gerade das Gew. als Gegenstand des οἰκοδομεῖν bezeichnen kann. Hier thun nach ihm die Leute ja, was Hofmann ihnen abspricht: „dem Ausspruch ihres Gewissens folgen"; wie auch V. 7 nichts davon sagt, „daß das schwache Gew. sich nicht mit seiner Stimme hervorwage." Auch Hofmann hat wieder das „bezeugende" und nicht das urtheilende Gew. im Sinne, und darum spricht er dem Ap. das Recht ab, einen Irrthum oder einen Mangel an sittl. Erkenntniß Schwäche zu nennen, während dieser doch keinen Zweifel daran übrig läßt, er stelle ἀσθενής und μὴ ἔχων τὴν γνῶσιν gleich; es ist eben — was nur hier nicht betont ist, wohl aber Röm. Kp. 14 — Schwäche der Glaubens-Einsicht, welche weiter wirkt. Darum kommt ferner für Hofmann heraus, daß nun V. 7 das Gewissen durch eine Handlung befleckt sein soll, die es nach ihm selbst für rein erklärt, nur nicht lebhaft genug. — Eine Verwechselung von Gottes-Bewußtsein und christlicher Erkenntniß begeht Hahn a. a. O. 468, wenn er den schwachen ein weniger kräftiges Gottesbewußtsein zuschreibt; grade dessen Kräftigkeit ist Voraussetzung der Anklage, und der Eingang des Kp. eröffnet die Aussicht auf einen sehr bedenklichen Mangel an jenem Bewußtsein bei aller die hier fragliche Stärke ausmachenden γνῶσις. Die Verbindung, welche Gaß S. 27 — meines wissens ohne Vorbild — gewählt hat: „συνείδησις ἀσθενοῦσα εἰς Χριστόν V. 12" (sic!), wird schwerlich bei philologisch gebildeten Auslegern nach dem Sinne Winers Beifall finden. Die Bedeutung „krank" für ἀσθενής, welche Grotius Vilmar erwähnen, hat abgesehen vom Zusammenhange, die Analogie von Röm. Kp. 14 f. (bes. 15, 1) und den Gebrauch dieses Briefes gegen sich; neben Kp. 1, 25. 27. 4, 10. 12, 22 bes. 9, 22 kommt jene Bedeutung nur Kp. 11, 30 und nicht einmal sicher vor. Hienach dürfte das „schwache" Gewissen als besondere Erscheinungsform zu verabschieden sein; es ist das „irrende", vgl. Smeding a. a. O. S. 77; in der Anwendung liegt das Vorbild für Wendungen wie „enges" (welches eben das schwache des P. ist), „weites" Gew. und dergl. Das „geschlagene" als besondere Art des bösen wird wohl sonst auch verirrten, nicht standhaften Menschen mit regem Gewissen beigelegt; hier aber steht dabei doch die fremde Einwirkung im Vordergrunde.

tigung der christlichen Freiheit daran so gut anknüpfen kann, wie ängstliche Selbstbeschränkung, so kann das Urtheil durch äußeren Einfluß in einen Widerspruch mit dem Grundzuge der sonstigen Beurtheilungsweise hineingezogen werden; durchschlagend aber wirkt es doch nur, sofern es das Ergebniß der Vergleichung zwischen That und eigener Ueberzeugung zieht. Und vorwiegend in dieser Gestalt — durch Erinnerung vergegenwärtigt, voraus geahnt oder mit Ueberlegung berechnet — wird es Beweggrund und soll das auch sein sowohl im eigenen handeln, als für jeden anderen, sofern er auf das handeln des betreffenden Einfluß zu üben vermag. Man wird hier also kaum den Uebergang zu der Vorstellung eines das sittliche verhalten durch befehlende Vorschrift lenkenden Vermögens gemacht finden; es ist in jenem Falle mehr nur, als würde der Schlagbaum gehoben, den das allgemeine Vorurtheil gezogen hat und alsbald unausweichlich wieder wird fallen lassen.[1]) Dagegen die Vollgiltigkeit jenes Urtheiles für den einzelnen, und eben nur für ihn, ist in dieser Ausführung schon ebenso deutlich gelehrt, wie in der zuvor erörterten späteren Anweisung, und dabei ist die Verschiedenheit des Maaßstabes in den Gesichtskreis gerückt, nach welchem es dann innerhalb dieser Schranken mit voller Berechtigung gefällt wird. Wie steht es dem zufolge mit seiner Bezogenheit auf das unwandelbare Sittengesetz? Und — wenn hier christliche Erkenntniß oder Aberglaube den Ausschlag geben, — hat man es etwa gar mit einer Erscheinung der Religiosität insonderheit zu thun? Genau zugesehen gewiß nicht; denn was zunächst den Aberglauben betrifft, so ist nicht er der Antrieb der Handlung, sondern die christliche Gesinnung; der Bethätigung derselben zieht er nur Schranken, die ihr eigentlich fremd sind. Rücksichtlich der letzten gilt aber, daß der Ap. bei Christen keine andere Sittlichkeit kennt, als eine solche, welche διὰ συνείδησιν θεοῦ in dem oben angegebenen Sinne geübt wird. Auch ist für die Betrachtungsweise der hier verhandelnden nicht ein gottesdienstliches verhalten im engeren Sinne vorhanden, sondern die Stellung zu den Verhältnissen des täglichen lebens — Nahrung und Geselligkeit, also gewiß Gegenstände der „Sittlichkeit im engeren Sinne" — allerdings wie sie dem Christen ziemt inmitten heidnischer Umgebung, von der er sich eben erst innerlich

1) Gegen de Wette Meyer, welche unterscheiden: das vorangehende Gewissen schwach, das nachfolgende befleckt, während die Befleckung doch aus der Schwäche erklärt wird; vgl. die vorige Anm.

geschieden hat, ohne sich auch äußerlich ganz von ihr sondern zu können. Und von da aus wird sich auch ein nüchternes Urtheil über die Individualität des Gewissens und sein Verhältniß zu dem vorauszusetzenden Maaßstabe ergeben. Es ist kurz gesagt die erste Tafel, die erste Hälfte des königlichen Doppelgebotes, welche hier unter bedingenden Irrthümern den verwehrenden und verwerfenden Aussprüchen des Gewissens zu Grunde gelegt wird. Der Obersatz ist durchaus nicht schlechterdings individuell, wie der oben angeregte Vergleich mit Kp. 10, 19—22 klar macht; nur der Untersatz enthält volle oder mangelhafte Kenntniß und Erkenntniß und bestimmt damit nothwendig den Schluß, der bindend und beurtheilend selbstverständlich nur für den Giltigkeit haben kann, der beide Vordersätze theilt, um des Obersatzes willen aber unbedingte Geltung beansprucht.[1]) — —

Fortan hat die Untersuchung es nur noch mit solchen Aeußerungen zu thun, in denen zwar allgemein eine Nachwirkung des Heidenapostels angenommen, deren unmittelbare Abkunft von ihm aber in verschiedener Weise und mit verschiedener Entschiedenheit angefochten wird oder nicht

---

1) Um die obigen bemessenen Annahmen durch die Behauptung zu ersetzen, daß nach der Schriftlehre das Gewissen gleichgiltig gegen den ihm unterlegten Maaßstab sei, hat Vilmar S. 84f. die (nach Wolf curae z. V. 10) schon von Er. Schmid, dann von Grotius vertretene Ansicht angenommen, daß der Ap. hier von einem Rückfall in das Heidenthum rede. Nun erscheinen die betreffenden allerdings in einem Uebergange begriffen, nur in dem umgekehrten: sie haben nicht „wieder", sondern „bis jetzt noch" eine συνείδησις εἰδώλου; und sind sich der Befleckung und der Verwundung bewußt, nicht erscheint ihr Zustand dem Zuschauer als Befleckung oder gar (V. 12) als „Vernichtigung" des christl. Gewissens. — Wie hätte doch der Ap. ins Heidenthum rückfälligen mögen Schonung angedeihen lassen?! Man vgl. nur wie er im Galaterbrief mit den ins Judenthum rückfälligen redet! Noch nicht abgestreifte, die Stellung zu Christus nicht störende Sitten und Meinungen konnte er tragen wie Röm. Kp. 14, nicht Rückfall oder auch nur Rückfall drohenden Rückgang. Uebrigens hat jenen (von Billroth S. 110 schwerlich mit Recht aus Chrysost. herausgelesenen) Irrthum bereits Mosheim vortrefflich widerlegt, vgl. bes. S. 371 f., und übrigens die klare Bestimmung bei v. Hofmann S. 181. — Gerade entgegengesetzter Weise scheint Cremer a. a. O. den wesentlichsten Mangel im „Verständnisse des einzelnen Falles zu suchen"; das dürfte doch nicht recht zutreffen, denn es handelt sich um eine durchherrschende Stellung in einem dauernden Verhältnisse, und das verwerfende Urtheil V. 7. 12 ruht, jenen Aberglauben einmal vorausgesetzt, auf richtigem Verständnisse des einzelnen Falles; nicht an der σύνεσις fehlt es, sondern an der γνῶσις.

in Frage kommt. Unter ihnen sind die, welche das Wort mit Beiwörtern bekleiden, unvergleichlich in der Ueberzahl und bei dem Ueberrest kann kaum ein Zweifel entstehen, daß darin von dem sittlich abschätzenden Bewußtsein um das thun die Rede ist; und zwar vornehmlich, wie es den so bestimmten Eindruck festhält, — so zu sagen: sittliches Gedächtniß.[1]) Für die Frage also, ob *συνειδ.* im n. Testamente auch „das Bewußtsein von unserer Verpflichtung, von der sittlichen Norm, sofern sie uns ins Herz gegeben ist" im Unterschiede von dem um „Beschaffenheit und Thätigkeit des Willens in Rückbeziehung auf die sittliche Norm"[2]) bedeute, darf die Verhandlung geschlossen werden. Zu diesem Behufe sei hier ausdrücklich noch einmal vor einem Misverständnisse gewarnt. Es ist bei den Moralisten ganz gewöhnlich, daß sie unter dem „nachfolgenden" Gewissen das die vollzogenen Handlungen beurtheilende, unter dem „vorangehenden" aber ausschließlich das sog. „befehlende", das die Anweisung zu einem bestimmten verfahren im voraus ertheilende, verstehen. Daß diese Zusammenordnung der Eintheilungen eine schiefe ist, erhellt sogleich aus der nicht minder üblichen Hinzufügung eines „begleitenden" Gewissens; kann man doch zu dem anderen Paare von Bestimmungen keine entsprechende dritte finden. Ueberdem ist diese letzte Bezeichnung, wie oben bemerkt wurde, nur bedingter Weise haltbar.[3]) Denn die eigentliche Handlung, d. h. der wirkungskräftige Entschluß, erfüllt keine Zeitdauer; da ist nur ein diakritischer Punkt, vor welchem nur Vorbereitung zum handeln, jenseit welches nur die fertige Handlung zu erkennen ist. Indeß es gibt allerdings Vorbereitungen, und der Entschluß muß, um Erfolge zu haben, eine Reihe von wirksamen Thätigkeiten veranlassen. Das Bewußtsein hierum nennt man nun mit Recht ein begleitendes, sofern man es von einem aus eigenem Antriebe vorschreibenden Bewußtsein und von dem unauslöschlichen Gedächtnisse unterscheiden will. Dagegen ist klar, daß jene Reihe ausübender Thätigkeiten nur Ausführung einer an sich fertigen inneren Handlung ist; denn für das eigene Bewußtsein wird der Mord als vollzogen gelten, auch wenn ein fremder Arm die Waffe entrissen hätte; und selbst wenn

1) Chrysostomus b. Cramer zu 2 Tim. 1, 3 sagt kurzweg *πανταχοῦ τὴν συνείδησιν τὸν βίον φησίν.* — Riehm Lehrbegr. d. Hebräerbriefes 1867 S. 676 für denselben.

2) C. F. Schmid christl. Sittenl. 1861 S. 180.

3) Der Zusammenhang, in welchem die Sätze hier auftreten, wird die etwas ausführende Wiederholung nach S. 41 f. entschuldigen.

die Hand zuckt, ehe der Dolch traf, um einen reifen Racheplan durchzusetzen, liegt hier nicht eine unterbrochene, sondern es liegen zwei sich kreuzende Handlungen vor. Dieses begleitende Bewußtsein, sofern es abschätzt, ist mithin gewiß bereits ein fertiges Urtheil. Allein nicht nur in diesem Abschnitte jener Vorgänge; denn auch unter der Vorbereitung steht bereits ein Bild der betreffenden einzelnen That in der Einbildung vor der Seele, und wenn sich das abschätzende Bewußtsein darauf bezieht, ist es nicht minder ein Urtheil; — bewegend selbstverständlich nach nein oder ja hin, mithin verwehrend oder billigend; auch schließt es ein Bewußtsein der Verpflichtung ein, aber es erhebt nicht aus der Ruhe zum handeln antreibend die befehlende Stimme. Man kann das sehr wohl ein „voraufgehendes" urtheilendes Gewissen nennen, und eben dies wird wohl zumeist mit dem begleitenden gemeint. [1]) — Ueber einen solchen sittlich abwerthenden Widerschein einer von außen geforderten oder durch Beispiel nahegelegten Handlungsweise führt nun weder Röm. 13, 5 noch 1 Kor. Kp. 8 und 10 hinaus, soweit nicht hier wie 1 Petr. 2, 19 ein zurückgreifen auf die unbestimmtere ursprüngliche Bedeutung statt hat; deshalb wurde es abgelehnt, daß bei P. der Uebergang klar zu beobachten sei von dem gemeinhin „voraufgehend" genannten urtheilenden Gewissen zu dem verpflichtend vorschreibenden, welches die Ge-

---

1) Huther bei Meyer 12. 3. A. S. 181 Anm. und 11. 3. A. S. 237. 330 m. d. Anm. behandelt mehrfach diese Frage. Wenn er gegen de Wette das „voraufgehende" Gew. vertritt, so hat er ganz Recht, nur hätte er sich deutlicher im obigen Sinne aussprechen müssen. Verwirrend tritt nehmlich dem Leser seine lebhafte Behauptung entgegen, daß es sich bei der συνείδησις hauptsächlich um die Gesinnung handle. Das kann ja recht wohl gelegentlich der Fall sein; denn auch die Gesinnung ist eine — innere — Handlungsweise, über die ich ein Gewissensurtheil bei mir vernehme, und das kann betont sein, weil hiefür das Gewissen die einzige sichere Instanz ist, vgl. 2 Kor. 1, 11—13 Röm. 9, 1. Nur muß man den Gegensatz nicht bilden: Absicht und Bethätigung, als ob jene ohne diese eine genügende Grundlage für ein billigendes Gewissensurtheil abgebe, wie es bei Huther an einigen Stellen scheint, sondern inneres und äußeres (Handlung und That, Gesinnung und deren Ausdruck im verhalten), wobei denn in Betracht kommt, daß die Ausführung ohne eigentliche Verschuldung eine unvollkommene sein kann, z. B. Ebr. 13, 18. Immer aber handelt es sich in den fraglichen Stellen um eine Beurtheilung, resp. Bezeugung, eines vorhandenen sittlichen Thatbestandes — um ein Selbstbewußtsein, wie Huther aus Otto anführt; also in jener landläufigen Redeweise, an welche de Wette dachte, um das nachfolgende Gewissen; nie dagegen bedeutet συνείδησις selbst Gesinnung, eine Lebens- oder Geistesrichtung.

setzesforderung, etwa gar aus eigenem inneren Antriebe, dem Bewußtsein behufs einer Bethätigung bezeugt. Auch bei ihm ist es überall der innere Mensch, der sich selbst zuschaut und in seinem verhalten beurtheilt. [1])

Inzwischen hat die Erörterung des Apostels 1 Kor. Kp. 8 f., ob wohl auch sie noch an den Fundort des Begriffes erinnert, schon bestimmt das christliche Gewissen im Auge, freilich noch im Uebergange; denn wir sahen es unter der Nachwirkung heidnischen Aberglaubens. Eben damit ist ein Zweifel in den Gesichtskreis getreten, ob sein Urtheil ein selbständiges sei, wenn doch der Maaßstab, den es zu Grunde legt, ihm sich anderswoher aufzudrängen scheint. Derselbe wird noch verstärkt, wenn im Briefe a. d. Ebräer ein vorchristliches Gewissen im Gegensatze zur Thorah erscheint; damit wäre nicht nur ein scharfer Widerspruch mit Röm. 2, 15 festgestellt, sondern eine solche Abhängigkeit des Gewissensurtheiles von einander geradezu entgegenstehenden Maaßstäben würde auch so ziemlich alles widerlegen, was im vorigen Hauptstücke über diese Verhältnisse ausgeführt wurde, — vorausgesetzt, daß dort nicht Thatsachen herbeigezogen sind, die sich eben nicht widerlegen lassen; denn in diesem Falle würde ja der Ausschlag gegen den Verfasser der genannten Schrift fallen müssen. Den Entscheid kann nur eine nähere Erwägung bringen; und sie wird nicht ohne besonderen Ertrag bleiben, eben weil hier vom christlichen Standpunkt ein Rückblick auf die Verhältnisse des alten Bundes geworfen ist. — Den Ausgangspunkt darf die unbefangene Aufnahme des volksthümlichen Gebrauches von *συνείδησις πονηρά* Kp. 10, 22 (so im n. T. nur hier) und *καλή* Kp. 13, 18 bilden; *καλή* steht offenbar gleichbedeutend mit dem gewöhnlicheren *ἀγαθή*, wegen des folgenden fein griechischen *καλῶς* im sittlichen Sinne. [2]) Führt dies deutlich auf die altbetretenen Pfade, so stellt sich daneben Kp. 10, 2 *συνείδησις ἁμαρτιῶν* ganz entsprechend der *συνείδησις τοῦ*

1) Hieran kann auch Smedings Untersuchung a. a. O. nicht irre machen; denn wenn er aus der treffenden Bestimmung „de gewetensuitspraak is volgens Paulus een rechterlijke uitspraak“ S. 25, dann S. 35 schließt, diese könne nur erklärt werden aus einer vorangehenden „wetgevenden“ (gesetzgebenden), so ist das sachlich wohl berechtigt, aber daß P. so dachte hat Sm. nicht belegt. — Nach dem obigen dürfte jeder Versuch im voraus für verfehlt erklärt werden, welcher wie der Smedings den außerbiblischen Sprachgebrauch unbeachtet läßt.

2) vgl. das entsprechende Verhältniß 1 Petr. 3, 16 rücksichtlich *ἀγαθή*. Uebrigens Güder a. a. O. S. 288.

μύσους bei Diodor.[1]) Wie nun diese den Alkmäon in den Wahnsinn trieb, also eben nicht bloß ein ruhiges wissen um die That war, so erscheint sie hier als Antrieb dazu, im Versöhnopfer immer wieder die Sühne zu suchen.[2]) Befleckt ferner nach demselben Schriftsteller die böse That dieses Bewußtsein, so wird der fromme Jude in der Sühne die Reinigung suchen — freilich im tiefsten Sinne umsonst, weil eine solche erst dem Christen in dem Sühnmittel des neuen Bundes und Hohenpriesters geboten ist, Kp. 9, 14. Es gäbe keine Schwierigkeit an dieser Stelle, wenn ἀφ' ἁμαρτιῶν stünde; daß nun die ἔργα νεκρά irgendwie synonym damit seien, wird man um so unbedenklicher zugestehen können, als der Gebrauch in verwandten Kreisen und doch wohl unabhängig von der vorliegenden Schrift nachgewiesen ist.[3]) Immerhin muß der Verf. einen Grund gehabt haben, weshalb er, der sonst doch mit

---

1) oben S. 32.

2) Güder a. a. O. S. 280.

3) Kurtz zu Kp. 6, 1 aus 4 Esra 7, 49, wo nach der Erinnerung an den Sündenfall allerdings nur die Sünden damit gemeint sein können; danach könnte der Ausdruck ebenso eine Anlehnung an jüdische Redeweise sein, wie die Bezeichnungen ἀγνόημα, πλανᾶσθαι an das a. T. sich anschließen. Wenn übrigens 4 Esra der Gegensatz zwischen der Verheißung des immortale tempus und dem treiben von mortalia opera vor die Seele gestellt wird, so scheint dem die Auslegung des Sever. b. Cram. z. Ebr. 6, 1 ἔργα γήϊνα am nächsten zu stehen. Und hält man das im Auge, so wird neben der von den Vätern (s. Suiceri thes. 1, 1209) her festgehaltenen Ansicht, daß hier Sünden bezeichnet sind, doch sowohl die Frage berechtigt sein, warum diese just so bezeichnet sind, als der Fingerzeig Bleeks, dem manche gefolgt sind, auf den Zusammenhang und die Auseinandersetzung mit der ritualistischen Gesetzlichkeit. Jene Frage bleibt eben auch bei der Erörterung von Weiß a. a. O. §. 115, b in Geltung, sofern eine andere negative Bezeichnung gemäß dem von dem Vf. benutzten alttestamentlichen Sprachgebrauche näher zu liegen scheint. Aber die Antwort springt aus dieser Vergleichung entgegen; jede ohne weiteres dort entlehnte Bezeichnung würde nur die durch Opfer sühnbaren Uebertretungen im Unterschiede von etwaniger Gesetzeserfüllung bezeichnet haben, während es hier darauf ankam, alles was nach dem νόμος ὁ ἐν τοῖς μέλεσιν durch die μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Röm. 7, 23 Kol. 3, 5) geschehen ist, zusammen zu fassen: das ganze thun, ehe das echte λατρεύειν θεῷ ζῶντι eingetreten ist. In diesem Sinne hat die Bezeichnung gerade in den Erörterungen ihre Stelle, welche den grundlegenden Uebergang vom Judenthume zum Christenthume nach seinen beiden Seiten behandeln. Treffend sagt v. Hofmann h. Schr. 5 S. 234 „ein sündiges thun, aber ohne daß man diesen Begriff dafür einsetzen darf . . . Die Abkehr von allem thun des natürlichen Menschen, es sei Gesetzesbruch oder Gesetzlichkeit.“ Aehnlich Delitzsch z. Ebr. 6, 1.

der deutlichen Bezeichnung nicht sparsam ist, hier eine Umschreibung gewählt hat; und da leuchtet der Beweggrund am meisten ein, daß er nicht nur die vom alttestamentlichen Standpunkt aus deutlich erkennbaren Uebertretungen des Gesetzes, sondern auch die gesetzerfüllenden Werke, welche hundertfach nur Fleischessatzungen verwirklicht hatten, mit einbegreifen wollte. Denn eben sie waren einerseits eine trügerische Stütze der falschen Befriedigung gewesen, und es galt gegenüber dem in ihnen sich ausdrückenden, aber auch aus ihnen immer neu sein leben saugenden Zuge eine Sinnesänderung zu vollziehen, um zum Heile Zugang zu finden Kp. 6, 1; andererseits jedoch war ihre Ungenüge wohl empfunden worden; der echte Israelit gestand zu, daß sie sein Gewissen verunreinigten, wenn anders ihm dasselbe, wie dem Verf., zum Maaßstabe der *τελείωσις* geworden war Kp. 9, 9. Unverkennbar findet dieses *κατὰ συνείδησιν* zunächst seine Auslegung an dem Gegensatze zu *σάρξ*, wie V. 14 die Reinigung des Bewußtseins von todten Werken der Weihung zur Reinheit des Fleisches gegenübersteht; also ist allerdings der Gegensatz: „innerlich und äußerlich“ gemeint.[1]) Damit ist aber zugleich dem Anspruche der Thorah, der laut V. 13 ja befriedigt wird, ein eigenes Urtheil, eine Bezeugung entgegengestellt, welche den einzelnen inne werden läßt, was der Verf. von seinem höheren Standpunkt kurz und gut ausspricht: *οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος* Kp. 7, 19. Der Sache nach sagt aber Kp. 10, 2 genau dasselbe aus, denn die Reinigung ein für alle Male ist ja auch die Vollendung für immer Kp. 10, 14;[2]) mithin ist hier auch keine andere *συνείδησις* der Maaßstab, welchen an die Rückwirkung der gottesdienstlichen Handlungen auf sich man anzulegen nicht umhin kann, als eben die, welche alles thun und treiben unter dem Gesetze mit den Sünden zusammenwirft, weil es wie diese das Widerspiel des Dienstes ist, der dem lebendigen Gotte gebührt. So kommt man denn überall mit dem Begriffe des „sittlichen Selbstbewußtseins“ vollkommen aus,[3]) wenn man nur mit dem Sprachgebrauche vertraut genug ist, um sich nicht an der Umwandelung des befleckten Bewußtseins in eine an dem inneren,

1) Theophylakt bei Grotius *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*. Calvin Bengel. Vgl. übrigens auch den Gegensatz Kp. 10, 22. 23.

2) Weiß a. a. O. § 123, c.

3) So neuestens Weiß a. a. O. Pfleiderer, Paulinismus S. 339. Für die Behauptung, daß *συνειδ.* „die innerste Ueberzeugung im sittlichen Bewußtsein“ bezeichne im Unterschiede von „Gewissen“ sowohl als „innerem Bewußtsein“, hat Moll 3. A. zu Kp. 9, 9 keinen Beweis erbracht.

dem Herzen, haftende Befleckung zu stoßen Kp. 10, 22.[1]) Freilich kommt es dabei dem Juden unter dem alten wie unter dem neuen Bunde hauptsächlich auf sein Verhältniß zu Gott an, und man darf daher das verurtheilende Gewissen auch mit dem üblichen Namen Schuldbewußtsein — in dem Vollsinne dieses Wortes — erläutern; indeß übersetzen könnte man doch höchstens Kp. 10, 22 so, und diese Stelle empfängt die Farbe der Auffassung von der anderen Kp. 9, 14, in der die einzelnen Handlungen sich im Bewußtsein abzeichnen, und zwar recht eigentlich in ihrer Sittlichkeit, wenn doch selbst die Befolgung der von Gott gegebenen Satzungen keine Billigung findet. Darum bleibt es eine Verwechselung, wenn das wissen um das Verhältniß zu Gott bei der Begriffsbestimmung in den Vordergrund geschoben wird,[2]) statt des abschätzenden Bewußtseins um das verhalten — für den frommen λατρεύων[3]) selbstverständlich dann weiterhin auch um sein verhalten zu Gott und das daraus folgende Verhältniß zu demselben.[4]) Mit anderen Worten: die religiöse Bestimmtheit liegt nicht in Wort und Begriff der συνείδησις, sondern in Richtung und Verhältniß der Personen, von deren Gewissen gesprochen wird. Nur ein gewichtiges Bedenken besteht gegen diese Behauptung: wenn es sich um das sittliche Bewußtsein an sich handelt, wie kann seine anklagende Stimme verstummen, sobald mit der Taufe Antheil an dem Sühnopfer des ewigen Hohenpriesters gewonnen ist, — also durch einen Vorgang, der nur für das Verhältniß zu Gott von Bedeutung sein kann? Um dem aus dem Wege zu gehen, hat man wohl bei der Reinigung von todten Werken an die Entbindung von der Gesetzlichkeit gedacht;[5]) allein damit wird man die Entfernung des bösen Gewissens durch die Besprengung mit dem Blute des Sühnopfers Kp. 10, 22 doch nicht los. Vielmehr führt ja diese Untersuchung immer von neuem auf die Einsicht, daß dieses Be-

---

1) Wie diese bildlichen Bezeichnungen sich wenden, kann man bei Chrysostomus (Cram.) z. Kp. 9, 14 sehen: εἴτις ἅψαιτο νέκρου ἐμιαίνετο, καὶ ἐνταῦθα εἴτις ἅψαιτο νέκρου ἔργου μολύνεται διὰ τῆς συνειδήσεως: das vorhaltende Bewußtsein erzeugt erst für den Menschen die Befleckung. Vgl. die Allegorie bei Philon q. d. s. immut. 311 f. oben S. 34 f.

2) wie von Delitzsch unter Zustimmung von Riehm Lehrbgr. bes. S. 567.

3) Kp. 9, 9. 10, 2 und 22 vgl. mit V. 1 προσερχόμενοι.

4) v. Hofmann a. a. O. 5 S. 343 „unser Gew., also wir im Bewußtsein unseres Verhältnisses zu Gott“ vgl. S. 331.

5) de Wette.

wußtsein nicht getrennt von dem gesammten Lebensstande und Inhalte des Menschen betrachtet werden darf, und daß darum eben das, was dem Menschen in seinen wichtigsten Beziehungen widerfährt, in seinem Bewußtsein sich spiegeln muß und wird. Nicht unmittelbar, aber mittelbar wirkt die Wandelung der Stellung zu Gott auf die sittliche Selbstbeurtheilung des Menschen. Daher kann ja statt des kürzeren Ausdruckes „Reinigung des Gewissens" auch der weitläufigere: „Befreiung des Herzens vom bösen Gewissen" für diesen Vorgang gebraucht werden. Wo aber die ganze Sittlichkeit unter den unbedingt herrschenden Gesichtspunkt des Gottesdienstes tritt, da kommt selbstverständlich das Hauptgewicht der ausdrücklichen Beseitigung des Bewußtseins zu, Gotte um des willen, was man ihm schuldig geblieben und geworden, nicht frei nahen zu dürfen. Da ist das Gewissen unausbleiblich das untrennbar sittlich-religiöse Bewußtsein; aber so gewiß nicht Religionsbewußtsein oder Gottesbewußtsein, als nirgend eine ähnliche Wendung wie Gnaden-, Rechtfertigungs-, Friedens-Bewußtsein mit συνείδησις gebildet wird; die συνείδησις καλή beziehet sich ja Kp. 13, 18 nicht auf die Erlösung und Vergebung, nicht auf den Stand sondern auf den Wandel des Christen. Hält man daran fest, so wird auch die Verwahrung des Bewußtseins gegen die äußere Gesetzlichkeit Kp. 9, 9 verständlich, ohne daß ein Widerspruch zwischen Gewissen und Gesetz Gottes anzunehmen wäre, welcher deren grundlegliche Zusammenstimmung Röm. 2, 14 f. ausschlösse. Liegt gewiß in dem τελειοῦν der Sinn: in das rechte Verhältniß zu Gott bringen,[1]) so sagt der Satz nur aus, was in der Entwickelung der Prophetie, was in den Psalmen vorliegt: von innen heraus erhob sich eine Verwahrung dagegen, daß die Gesetzlichkeit in dem geschilderten Sinne zur wahren Gottesgemeinschaft führe; und diese Verwahrung schloß sich, so zu sagen, an die lebendige Seele des Gesetzes, an die Forderung persönlichster Sittlichkeit als solcher an. Gerade an dem erweckten sittlichen Bewußtsein fand das Gesetz seinen Ausleger, unter dessen Beleuchtung sich auch das Ziel religiöser Befriedigung weiter zurückschob, und die Ungenüge der vermittelnden Anstalten enthüllte. Diese Thatsache ist oben geschichtlich aufgewiesen worden;[2]) daß aber der Israelit, was in ihm wirkte, Gewissen ge-

---

1) d. h. für dieses als Ziel in den entsprechenden Stand versetzen, vgl. Weiß a. a. O. § 123 c. d.

2) vgl. oben S. 178 f. 211 f.

nannt habe, sagt auch der Vf. nicht; er faßt seine Beobachtungen, wie er sie erst unter dem Lichte der Vollendung zu solcher Deutlichkeit bringen konnte, nun auch in die Ausdrücke, welche die Zunge der jungen Christenheit bot. — Oder etwa die seiner alexandrinischen Volksgenossen? Unmöglich wäre es ja laut dem Buche der Weisheit nicht, in dem so gut wie an den von der jüdischen Religiosität handelnden Stellen unseres Briefes nur das böse Gewissen vorkommt. Doch dort bloß von Heiden und darum auch ohne jene feinere und tiefere Beziehung wie hier. Bei Philon aber ist der Verf. dieses Briefes keinenfalls in die Schule gegangen. Wie hätte er sonst die unfeinere Form des Wortes vorgezogen? Wie hätte er sonst den jenem so geläufigen ἔλεγχος verschmäht?[1]) Und wie anders wird bei dem Philosophen die Thatsache in die Anschauung des inneren lebens verwoben! Die vorliegende Schrift hat ja völlig abweichende Vorstellungen davon, was Ziel und Weg der Vollkommenheit für den Menschen sei; hat schlechterdings kein zutrauen zu einer asketischen Annäherung an Gott; und so fern deshalb die τελείωσις, von der sie redet, der theosophischen βελτίωσις ἠθῶν steht, mit so verschiedenem Klange greift die anklagende Stimme des Gewissens hier ein, nehmlich sühnende Reinigung fordernd, nicht aber der Reue und dem Bekenntniß ohne weiteres Vergebung verheißend. Das tritt recht deutlich in der bildlichen Wendung heraus, wenn dort das erwachende böse Gewissen als die Stimme des priesterlichen Logos bezeichnet wird, während es hier als Gegenstand seiner reinigend beseitigenden Wirksamkeit erscheint. Bei dem alexandrinischen Philosophen fügt sich dieser Begriff eben in die Gedankenreihen hinein, in denen der metaphysische Dualismus sich Ausdruck verschafft hat; der innere oder wahre Mensch, d. h. der einwohnende Logos kommt in

---

1) Man könnte hiegegen auf Kp. 11, 1 weisen, und durch zusammenhalten dieser Stelle mit dem philonischen Gebrauche gewönne dann die Umschreibung Becks Einl. S. 62 eine Stütze: „Eingründung unzeitlicher Güter und Zucht unsichtbarer Gesetze", wozu denn noch die Anführung Kp. 12, 5 aus Spr. 3, 11 zu fügen wäre. Allein die letzte führt eben noch nicht auf den entwickelteren Gedankenkreis des Philosophen; und der Ausdruck οὐ βλεπόμενα wird neben τὸ βλεπόμενον V. 3 als Bezeichnung des sichtbaren Geschöpfes den Begriff des Gesetzes noch weniger fordern, als ἐλπιζόμενα ohne weiteres den der Unzeitlichkeit. Auch sonst ist die Bedeutung „Züchtigung" im alttestamentlichen Sinne für das Verb im neuen Testamente nicht sicher zu erweisen; das Hauptwort ist ein ἅπαξ im n. Test. Deshalb sind die Ausleger mit gutem Grunde bei der technischen Bedeutung des Wortes für die wissenschaftliche Sprache stehen geblieben.

demselben zu Worte. Die entsprechende Wirkung aber übt in unserem Briefe nicht das Gewissen aus, sondern das verkündete Gotteswort Kp. 4,12. Es ist keine Spur einer ähnlichen anthropologischen Verwendung zu entdecken.[1])

Abgesehen von Philon konnte das spätjüdische Schriftthum diese Anschauung niemandem nahe legen, weil es selbst sie kaum berührt;[2]) daher sieht man sich allerdings auf den christlichen Kreis als Wurzelboden zurückgewiesen; näher auf die christliche Gemeinde, wie sie Paulus mitten in die hellenische und hellenisirte Welt hineingestellt hatte. Da ist es denn am Platze hier die Wahrscheinlichkeit vollends ins Licht zu stellen, daß der Heidenapostel selbst jenen Begriff seiner Bekehrungsthätigkeit verdankt. Sollte er sich bei dieser Aneignung vielmehr an jene hellenistischen Kreise angelehnt haben, so würde dieser Zusammenhang wohl am ehesten in dem Br. a. d. Ebr. anschaulich werden müssen, der bei gewisser Selbständigkeit doch so geartet ist, daß ihn die einen für alexandrinisch, die andern für paulinisch halten konnten; allein nicht nur fehlt es an solcher Berührung auf diesem Zwischengebiete, sondern worin sich der Gebrauch des Ebräerbr. von dem hellenistischen unterscheidet, das finden wir bei Paulus in verstärktem Maaße. Allerdings kann man bei ihm — mindestens den Ausdrücken nach — Berührungen mit der Anthropologie des Philon bemerken, wenn er vom ἔσω ἄνθρωπος redet; will man doch diese Bezeichnung so deuten, daß P. damit die Einwohnung des göttlichen Geistes als νοῦς auch im fleischlichen Menschen bezeichne. Aber so sehr sich dem Ausleger bei Röm. Kp. 7 das Gewissen auf die Lippen drängt, der Apostel erwähnt es weder hier noch sonst in solcher Verknüpfung und gibt, wie bemerkt, keine Handhabe für die Meinung, man treffe seinen Sinn, wenn man es den Pneumarest im psychischen Menschen nennt. So findet sich das Wort denn auch sonst nirgends in den Schilderungen der Umwandelung und Ausreifung des inneren Lebens bei ihm erwähnt; es gehört nicht in den so fein ausge-

1) Diese Vergleichungen werden als Ergänzung zu den Ausführungen gelten dürfen, welche Riehm a. a. O. § 80 und § 105 gibt, ohne dabei die Betrachtung der Religiosität bei Philon und die Darstellung der Heilsaneignung im Br. a. d. Ebr. neben einander zu stellen.

2) Diese Reihe von Gründen macht durchaus unwahrscheinlich, was ja an sich nicht unmöglich wäre, daß der Vf. schon vor der Bekanntschaft mit dem Christenthume das Gewissen gekannt, in sich wirksam empfunden und ihm dann von der weiteren Erkenntniß aus die rechte Stelle angewiesen hätte.

bildeten Gang seiner Lehre von der Heilsaneignung hinein.[1]) Ist aber in jenen Sätzen des Römerbriefes ein Selbstbekenntniß laut geworden, so drückt dieses das Siegel auf die obige Behauptung, dem frommen Juden nehme das Gesetz die Stelle des Gewissens ein, und wäre es auch zum Gesetze des νοῦς verinnerlicht;[2]) also hat auch nicht die Erfahrung an ihm selbst, sondern die Erfahrung in seinem Arbeitskreise ihm jene zuversichtliche Berufung auf das Beweismittel des Gewissens Röm. 2, 15 an die Hand gegeben. Was er in der Heidenwelt hörte und etwa auch las, das mußten seine Volksgenossen in der Zerstreuung ebenso kennen gelernt haben und konnten sich daher der Triftigkeit seiner Begründung nicht entziehen. Vollends wo er mit den vormaligen Heiden selbst verhandelt, 2 Kor. 4, 2, trägt die Zuversicht, mit der er auf das zustimmende Urtheil jeglichen Menschengewissens rechnet, ganz die Frische des Eindruckes an sich, welche seine ersten siegreichen Berührungen ihm in grellem Abstiche zu dem verhalten gemacht hatten, das in seinen „reich gewordenen" Gemeinden (1 Kor. 4, 8 f.) durch die Dazwischenkunft seiner eifersüchtigen Gegner veranlaßt war. Daher er

---

1) Vgl. übrigens auch S. 201 und dort Anm. 2.

2) Eine entsprechende Erscheinung läßt sich an der Schrift des n. Testamentes aufweisen, die sonst als ausgesprochenes Widerspiel zu Paulus aufgeführt wird, an dem Br. d. Jakobus. Derselbe bewegt sich ganz in den, nur inhaltlich gesteigerten, Anschauungsformen der kanonischen und jüdischen Spruchweisheit, vgl. oben S. 182 f. Das einheitliche Doppelgebot (2, 10—11 vgl. 4, 4 f.), zum vollkommenen Gesetze der Freiheit erhoben (1, 25), weil es in Erfüllung der Verheißung (Jerem. 31, 33) zum ἔμφυτος λόγος geworden ist (Weiß a. a. O. § 52, b), bestimmt das neue leben (1, 18). Als seine Ausgestaltung, durch welche es in seiner Zusammenfassung zum Principe doch fähig zur Lebensleitung wird, wird Jakobus die σοφία ansehen; — ein Begriff, dessen alttestamentliche Herkunft Weiß a. a. O. Anm. 2 hervorgehoben, dessen Bedeutung für diese Schrift schwerlich bereits genug erwogen ist. Diese Weisheit, ihrer inhaltlichen Schilderung 3, 17. 18 nach (vgl. ἁγνή mit 1, 27, ἔπειτα κ. λ. mit 2, 8 f.) nur die wirksame Gestalt des königlichen Gebotes der Liebe, ist auch ihm eine Gabe (wie das Wort der Wahrheit, das vollkommene Gesetz 1, 17 f.) der Offenbarung 3, 17, die auf Gebet hin dem Christen zu Theil wird 1, 5 f., wie dem Salomo (Weish. 8, 21 f. vgl. 1 Kön. 3, 5 f. — Jes. Sir. 23, 1 f. und Jak Kp. 3), vgl. oben S. 185 f. Nicht das Gewissen, der Geist 3, 4. 5 legt gegen die Weltliebe Verwahrung ein. So fern bleibt selbst dem christlichen Juden dieser Anschauungskreis. Der „Ethiker" des neuen Testamentes fällt hiefür besonders ins Gewicht; hier ist nur noch daran zu erinnern, daß doch auch der Johannesbrief bei dem ἡ καρδία καταγινώσκει ἡμῶν stehen bleibt.

sich bei ihnen Kp. 5 nicht mit voller Gewißheit auf dieselbe Instanz beruft. Selbstverständlich ist es nicht die Meinung, als müßten nun alle Schriftsteller des neuen Testamentes, die sich des Ausdruckes bedienen, das aus dem Munde oder den Schriften des Paulus gelernt haben. Gewiß hat er unmittelbar und mittelbar einen schwerlich hoch genug anzuschlagenden Einfluß auf die Ausbildung der urchristlichen Sprache geübt. Es ist auch immerhin etwas recht auffallendes, daß die Apg., während sie sonst die bei den Juden übliche Umschreibung braucht (s. oben S. 224), gerade dem Paulus zweimal das Wort in den Mund legt. Indeß, war die Gemeinde einmal mit den heidnischen Kreisen in die engste Beziehung versetzt; war eine Menge in hellenischer Zunge erwachsener Menschen zu ihr getreten, so ergab sich für die christlichen Lehrer fortwährend dieselbe Lage wie für Philon und Paulus. Je weiter in der Entwickelung hinab, desto natürlicher war für die Christenheit die Verwendung von Anschauungen, die nicht dem Judenthum entsprangen; und kommt in den älteren Briefen des Paulus das Wort nur selten für das rein christliche leben aus der Feder, so herrscht in den anderen Schriften dieser Gebrauch vor und zwar in der volksthümlichen Redeweise. Mithin nur in diesem weiteren Sinne soll auch von einer Abhängigkeit des Br. a. d. Ebr. die Rede sein; gegen eine unmittelbare würde schon die oben bemerkte Abweichung sprechen, daß er nehmlich zurücktragend die Bezeichnung auf das jüdische Bewußtsein anwendet.[1])

Allein ist es denn wahr, daß der Apostel im Rückblick auf seinen Wandel im Judenthume seines Gewissens keine Erwähnung thue? Er hat ja zu zweien Malen sich das Zeugniß gegeben, vor wie nach seiner Berufung ohne jeden Vorwurf desselben gelebt zu haben, nehmlich Apg. 23, 1. 2 Tim. 1, 3 nach den meisten Auslegern. Und ist dem so, dann hat er damit zugleich die Wandelbarkeit des Maaßstabes für das Gewissensurtheil über jeden Zweifel erhoben, fügen wiederum die meisten Moralisten bei.[2]) Das letztere ist, recht verstanden, schon nach dem bisherigen außer Zweifel, und hat überdem an den genannten

1) nebenbei auch ein Punkt, der für die Abkunft des Br. von Bedeutung ist. Auch die Verwendung des Wortes im 1 Petribr. ist bei der Frage nach Zeit und Leserkreis desselben zu beachten, — wie es scheint gegen die Annahmen von B. Weiß, vgl. a. a. O. § 36.

2) auch mein Vortr. S. 39.

Stellen nicht sehr viel auf sich, da der Apostel beide Male sein Verhältniß zu Gott in den Vordergrund stellt. War er gewiß nicht gemeint, für die Gal. 1, 13. 14 geschilderte Zeit sich einen ζῆλος θεοῦ (Röm. 10, 2) abzusprechen, und ist Röm. 7, 14 f. eine fromme Gesinnung und ein Bewußtsein um dieselbe nicht ausgeschlossen, so bliebe immerhin die συνείδησις θεοῦ und die danach bemessene Richtung der Gesinnung das verbindende, worauf ja verschiedentlich hingewiesen worden ist. Trotzdem behielte die Aeußerung in der Apg. so gefaßt etwas sehr auffallendes; denn es handelt sich da doch offenbar nicht nur um eine Versicherung, die man auf Treu und Glauben annehmen soll, sondern um etwas, was seine Umgebung irgendwie zu erproben und anzuerkennen in der Lage sein muß. Versetzt man sich nehmlich in Paulus, wie ihn dieses Stück des Buches schildert, so sieht man ihn immer und immer wieder bemüht, seinen Zuhörern, sei es die jüdische Masse, der Sanhedrin, Agrippa oder Felix sein leben seit seiner Umwandelung in das rechte Licht zu rücken; dem Behufe allein dient dann das zurückgreifen auf den früheren jüdischen Eifer; diesen selbst und seine Musterhaftigkeit brauchte er, wie er selbst Kp. 22, 5. 26, 5 hervorhebt, vor diesen Zeugen — man halte eben immer die zusammenhängende Schilderung dieser Schrift im Auge — nicht erst zu beleuchten. Betont er nun in den auszulegenden Zeilen den Tag der Verhandelung als Endgrenze, so folgt daraus nicht, daß er sein ganzes bis dahin verlaufenes leben im Sinne haben müsse, sondern ihm liegt vielmehr das Ereigniß in den Gedanken, seit welchem ihm eben erst eine Nacht in Banden, also unthätig, verstrichen ist, und auf welches er vor Felix wieder als auf den wichtigsten Punkt zurückkommt Kp. 24, 18, jener Beweis seiner Bereitwilligkeit, denen unter dem Gesetze zu werden als unter dem Gesetze, den man ihm als frechsten Beweis der Apostasie ausgelegt hatte, Kp. 21, 28 vgl. 24, 6, und deswegen er jetzt in Fesseln vor ihnen stand. Demnach wird er eben nur davon reden, worauf es hier allein ankommen konnte, von seinem verhalten als Heidenbote, wenn auch das gewählte Wort πεπολίτευμαι schwerlich auf den Dienst im Gottesreiche hinweist,[1]) vielmehr höchstens auf das Verhältniß zur πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ.[2]) Das

1) Wie Meyer 4. A. annimmt; dagegen vgl. den Sprachgebr. bei Suiceri thes. eccl. 1, 323 Wolf curae und Kuinoel ad l. Einfach bei Cramer: τουτέστιν οὐ συνοῖδα ἐμαυτῷ τι ἠδικηκὼς ὑμᾶς οὐδὲ ἄξιον τῶν δεσμῶν τούτων πράσσων.

2) so wohl Smeding S. 22.

herausfordernde der Aeußerung, worauf der Hohepriester sogleich plumpe Antwort gibt, liegt in der Berufung auf das eigene Bewußtsein, welches keinen Fall (πᾶσα vgl. Kp. 20, 19) tadelnd in Erinnerung bringt, sofern damit dem Urtheile der Versammlung, falls es abweichen sollte, das Recht abgesprochen wird.

Worauf er sich hier beruft, das spricht er dann Kp. 24, 16 vor Felix als das Ziel seiner Arbeit an sich selbst aus, ein Gewissen sich zu bewahren, welches ihm keinen Vorwurf macht über sein verhalten, sei es gegen Menschen oder Gott.[1]) Es ist etwas dem Apostel, wie man ihn

---

1) Unverkennbar hat das Beiwort für die meisten Ausleger etwas befremdendes; sie theilen sich, je nachdem sie es eigentlich auf das Gewissen beziehen, oder (wie Schmid Sittenl. S. 182 deutlich) die Uebertragung vom Wandel auf das Bewußtsein annehmen: συνοῖδά μοι ἀπροςκόπῳ ὄντι. Zu der ersten Art Bretschn. s. v. Güder S. 291: „das ihm gleichsam überall keinen Anstoß bereite, sich der Hoffnung zu getrösten"; oder, ohne das Bild streng festzuhalten, Meyer: „in unversehrtem Gleichgewichte." Das ist schwerlich zu billigen, denn der Stamm hat im alt- und neutestamentlichen Hellenismus immer seine dem hebräischen denken entsprechende Bedeutung bewahrt; und für dieses sind πρόςκομμα und σκάνδαλον völlige Wechselbegriffe; wie Hesychius schreibt ἀπρόςκοπον· ἀσκανδάλιστον. Theodoret. f. ἀπρόςκοπος zu 1 Kor. 10, 32 πρόφασις σκανδάλου μηδεμία γινέσθω Schleusner lex. N. T. s. v. Vgl. dazu die Verwendung im Parallelismus (z. B. Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 7. Jesaja 8, 14) und das wechseln in der Uebersetzung. Mit beiden griechischen Worten wird כשל sammt den Derivaten wiedergegeben; z. B. προςκόπτειν Prov. 4, 19 LXX πρόςκομμα Ez. 14, 3 Theodot. Schleusner Thes. V. Test. s. v. Nun bedeutet מִכְשׁוֹל לֵב 1 Sam. 25, 31 Gemüthsbeunruhigung wegen einer Unthat oder Gewissensbiß, wofür die LXX σκάνδαλον setzen. Legt man danach ἀπρόσκοσπος = ἀσκανδάλιστος aus, so dürfte es heißen: ohne Erinnerung an begangenes Unrecht. Es ist dann der Anlaß für die unausbleibliche Folge gesetzt. Es läßt sich vergleichen, wie die LXX Ez. 14, 3, wo Theodot. πρόςκομμα hat, geradezu für מִכְשׁוֹל κόλασις brauchen, vgl. Schleusner thes. V. T. s. v. κόλασις. (Man könnte versucht sein, hienach auch σκάνδαλον 1 Joh. 2, 10 im Doppelsinn auszulegen; doch s. Düsterdieck z. St.) Wenn das nicht genügt, so ist es unerläßlich, den von Schmid bezeichneten Weg zu betreten; dann aber gehört ἀπρόςκοπος eigentlich als Beiwort zu dem verhalten und tritt also in engste Verbindung mit πρὸς κ. λ. Deshalb darf nicht die aktive Bedeutung gewählt werden, denn ein offendere deum, wie Grotius, Kuinoel es dem Menschen zuschreiben, ist nach dem bibl. Sprachgebrauche nicht möglich. Wohl aber darf man die neutrale Bedeutung annehmen, nach Eust. ἀσφαλὴς ἐπὶ ποδῶν bei Wetst. zu 1 Kor. 10, 32; vgl. Weiß und v. Hofmann zu Phil. 1, 10 „nicht zu Falle gekommen." So Schleusner lex. N. T. s. v.

aus seinen Schriften kennt, gewohntes, dies im Blicke auf die durch das Gericht bedingte Zukunft zu thun, und es liegt ihm nicht so fern, als man wohl behauptet, zu betonen, daß es der Gott seiner Väter ist, dem er auf dem neuen Wege dient.[1]) Jenes sagt er hier freilich nicht in den sonst vorfindlichen Wendungen, aber in bemerkenswerthem Sinnanklange;[2]) dieses behauptet er auch in den Reden der Apg. nicht als „orthodoxer Jude", der er unverändert geblieben,[3]) sondern als gläubiger Israelit, der nicht mehr als Pharisäer Kp. 26, 5 sondern als Nazarener Kp. 24, 14 vgl. V. 6 an Mose und den Propheten festhält, also mit dem Vorbehalte dieses Weges, der auch nach dem Paulus der Apg. das δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ ausschließt (Kp. 13, 38. 39 vgl. Gal. 2, 16. 17).

Liest man unmittelbar nach diesen Selbstbekenntnissen, was 2 Tim. 1, 3 geschrieben steht, so muß man es erklärlich genug finden, wenn die drei Aussprüche immer wieder zur wechselseitigen Erklärung beigezogen werden; kann doch θεῷ λατρεύω ἀπὸ προγόνων kaum etwas anderes bedeuten als λατρεύω πατρῴῳ θεῷ (Apg. 24, 14), wobei denn freilich nicht allein an die nächsten Vorfahren zu denken wäre.[4]) Doch denke man an diese oder an die Stammväter bis zu den Patriarchen hinauf, immer pflegt man den Worten das Selbstzeugniß über die ganze Vergangenheit des Ap. zu entnehmen. Um sicher zu gehen, wird vor allem entschieden werden müssen, ob der Vf. hier ein wesentliches Stück seines Eingangsgebetes ausspricht, oder eine gelegentliche Bemerkung macht, die vielleicht ganz wo anders hin zielt, als auf den vorliegenden Gedankengang. Wenn jenes irgend erfindlich ist, wird jeder Ausleger das vorziehen. Versetzt man sich nun in den Briefschreiber, so hat er bei dem Danke augenscheinlich den Timotheus im Auge, und insonderheit dessen Beschaffenheit, wonach er von ihm mit Zuversicht,

1) Röm. 1, 1. 2 vgl. V. 8. 9. Ferner die Berufung auf Abraham Kp. 4 und die ganze Theodicee, sofern sie sich laut Kp. 11, 13 f. auch auf seine Wirksamkeit bezieht. Vgl. Gal. 1, 15. 16.

2) 2 Kor. 5, 9—11 Phil. 3, 10—12.

3) Overbeck Apg S. 400.

4) Hiefür beruft sich bes. Wiesinger nach Bengels Wink nächst 1 Tim. 5, 4 auf den ungeheuchelten Glauben der Mütter als Gegenstück; doch ist kein verständlicher Beweggrund beigebracht, um deswillen der Ap. diese Aehnlichkeit zwischen sich und Tim. hervorheben sollte. Mir scheint, er hätte dann ἀπὸ τῶν προγόνων geschrieben. Für den sonst empfohlenen Sinn: von Kind auf, stand doch wohl eine deutlichere und einfache Formel zu Gebote, vgl. 2 Tim. 3, 15.



und — leider von ihm allein[1]) — ein wirklich gleichgesinntes eintreten in seine Berufsaufgaben erwarten konnte. Alsbald faßt er ja den Gegensatz ins Auge, in dem Timotheus als rechter Kämpfer ihm nachfolgen soll. Nichts natürlicher, als daß er in vertraulichem Ergusse seinen Dank wie vor sich selbst rechtfertigt, indem er ausspricht, was ihn von den Gegnern unterscheidet, und worin er den Schüler sich gleichartig findet. An jenen wird in diesem Schriftenkreise neben anderem eine falsche Betonung des Gesetzes und das hangen am Judaismus hervorgehoben;[2]) griffen sie den Apostel an, so wird der Vorwurf der Apostasie nicht verschwiegen sein; da ist die Erinnerung an die Treue gegen den Gottesdienst der Väter wohl erklärlich, zumal gegenüber dem Gefährten und persönlichen Zeugen seiner rücksichtvollsten Bemühung um sein Volk.[3]) Noch bestimmter aber wird wider die Gegner der Vorwurf der Unlauterkeit erhoben, der zufolge sie am Glauben Schaden gelitten haben; sind sie mithin auf Kosten ihres Gewissens und Christenglaubens zu heuchlerischen Legalisten geworden,[4]) so steht der Apostel dagegen in seinem Christenstande zugleich in dem von den Vätern überkommenen Gottesdienste[5]) mit unbeflecktem Gewissen. Und daß er hierin seinen Timotheus sich gleich gesinnt weiß, das veranlaßt ihn, der demselben zugedachten Ermunterung ein Dankgebet voranzuschicken. So stellt er sich denn weder seinen Ahnen an Gewissenhaftigkeit gleich (und mithin dieselben auch sich), noch redet er von einem lebenslangen reinen Gottesdienste,[6]) sondern, wozu er allein Anlaß hat, er spricht — dem Wortlaute gemäß — schlechterdings nur von der Gegenwart oder richtiger: aus dem Bewußtsein seiner Gegenwart heraus, die ihm die Freude an dem Glaubensstande des Schülers eingibt, weil derselbe nur gleicher Gewissenhaftigkeit entstammen kann.

---

1) V. 15 f. Kp. 4, 9 f. vgl. Phil. 2, 19 f.

2) 1 Tim. 1, 7. Tit. 1, 10. 14 f. Vgl. die Betonung der *δικαίωσις*.

3) Apg. 16, 1 f. und die weitere Begleitung. — Für diese Auslegung trägt auch die Frage nach der Echtheit nichts aus; denn der spätere Pauliner, der diese Briefe unterschob, würde ja das „irenisch verzeichnete Bild" des Paulus zur Voraussetzung haben. — Vgl. übrigens Mosheim z. 2 Tim. 1. 3.

4) 1 Tim. 4, 2. 1, 19.

5) Alex. Buttmann Gramm. S. 276 Anm. Ohne Grund trägt Winer 7. A. S. 349 die „ererbte Gesinnung" mit hinein.

6) vgl. v. Hofmann z. St.

Es ist nicht dieses Ortes, zu entscheiden, ob in jenen Reden, ob in dieser Zuschrift der geschichtliche Paulus redet; diese Untersuchung hat es einmal mit dem Wortlaute zu thun, und es mag ja auffallen, daß uns hier überall das „gute" Gewissen begegnet, während in den unangefochtenen Briefen nur von seinem Zeugen-Urtheil die Rede ist, wobei freilich nicht übersehen sein will, daß 1 Kor. Kp. 8 schon ein Uebergang zu ähnlichen Wendungen gemacht ist. Jedenfalls ist kein ausreichender Grund vorhanden, dieses gute Gewissen einem unbekehrten Juden zuzuschreiben; wir bleiben bei dem christlichen Gewissen und damit erhebt sich die Frage, was macht denn dieses Gewissen gut? Wenn man bei der *συνείδ. καθαρά* an das *καθαρίζειν* Ebr. 9, 14 denkt, so liegt das dem um so näher, welcher bei Petrus 1 Br. 3, 21 die Aussage findet, daß das gute Gewissen eine Frucht der Taufe sei, wie ja der Ebräerbr. 10, 22 in eben derselben die Entfernung des bösen Gewissens vollzogen sieht.

Und in der That ist die Beziehung der Taufe auf die Vergebung der Sünden, das heißt doch: auf die Beseitigung der hemmenden Wirkung der Sünde für das Verhältniß zu Gott, und zwar wie sie dem Menschen zum Bewußtsein kommt, in den urchristlichen Schriften so durchgehend, daß nur sehr wenige Ausleger haben annehmen mögen, der Vf. rede hier von dem Bewußtsein aufrichtigen guten Willens, in welchem die Taufhandlung selbst nachgesucht und seitens des Täuflings vollzogen werde.[1]) Allerdings haben auch von je an viele sich nicht damit begnügen können, daß hier die des Erfolges sichere Bitte um Beschwichtigung der Anklage des Gewissens genannt sei; sie meinten eine Wirkung der Taufe geschildert zu sehen, eine Aeußerung des versöhnten Menschen, sei es das Gelöbniß fortan ein gutes Gewissen zu bewahren, sei es die zutrauliche Anfrage, auf welche Weise man das erreichen möge.[2]) Und gewiß wurden sie dahin durch die Beobachtung geleitet, — wie wenig klar sie sich das auch gemacht haben mögen — daß diese Worte nirgend sonst kurzweg das Bewußtsein der Versöhnung bezeichnen und ja auch nur wenige Zeilen zuvor V. 16 in dem sonst üblichen Sinne gebraucht sind. Dazu kommt, daß in dem ganzen Abschnitte

1) Für die Behandlung dieser Stelle vgl. den Anhang zu dies. Hptstück.

2) z. B. Basnage, morale theologique S. 26: c'est cette humble disposition par laquelle elle s'abat aux pieds de dieu, l'interroge sur toutes ses actions afin d'agir avec connaissance.

ein verhalten von den Christen gefordert wird, welches ihr unvermeidliches leiden zu einem dulden um der Gerechtigkeit willen mache;[1]) mithin nicht nur die Reinheit von der Schuld aus der Vergangenheit, sondern auch die Reinheit von Sünde im weiteren leben im Gesichtskreise liegt. Nun ist es aber überhaupt die Art dieses Briefes, diese zwiefache Reinigung in eins zu fassen;[2]) wenn er die Christen erlöst nennt aus ihrem überlieferten eitelen Wandel, so hat er sicherlich nicht daran gedacht, daß sie bei der Aneignung dieser Befreiung ein gutes Gewissen vor Gott gebracht hätten, wie sehr sie immer bis dahin in Unkenntniß über ihre Pflicht gelebt haben mochten.[3]) In der Bekehrung vor den Richter gestellt, wird ihr Bewußtsein auch zu einer *συνείδησις ἁμαρτιῶν* und bedarf der Reinigung von *ἀγνοήματα*, die eben doch im besten Falle *ἔργα νεκρά* bleiben; den Entschluß aber, fortan den Wandel in der Furcht zu führen Kp. 2, 17, würde wohl eine Wendung mit *ἐπιστρέφεσθαι* Kp. 2, 25 oder *μετανοεῖν* 2 Petr. 3, 9 ausgedrückt und als Gegenstand des Gelöbnisses diesen Wandel wie V. 16 bezeichnet haben, eben *ἀναστροφή*. So wird man der eigenthümlichen Wendung in der That allein gerecht, wenn man Reinigung und fortanige Reinheit zugleich, wie sie sich in dem untrüglichen Spiegel des Bewußtseins abzeichnen, als Gegenstück zur Ablegung des Fleischesschmutzes ins Auge faßt. Es redet ja hier ein Christ zu Christen von der Bedeutung der Handlung, auf welche sich nach dem in der ersten Gemeinde umgehenden Worte des Herrn, Mark. 16, 16, die Zuversicht der Errettung gründete, weil in ihr der Glaube an den auferstandenen und erhöhten bekannt wurde, in dem die Gewißheit der Kraftmittheilung mit dem Bewußtsein der Verpflichtung untrennbar in einander liegen.[4]) So setzt denn die Möglichkeit, ein gutes Gewissen zu haben und zu hüten, bereits die Beseitigung des bösen Gewissens voraus, und sofern jene als Gottes Gabe nachgesucht wird, schließt sie diese innere Reinigung als unerläß-

---

1) neuerdings bes. von Pfleiderer betont a. a. O. S. 428.

2) Neben der oben S. 261 f. hervorgehobenen Doppelbedeutung des leidens Jesu Kp. 2, 21 f. 3, 18 f. wird man doch das Blut als *ῥαντισμός* Kp. 1, 2 und *λύτρον* V. 18 f. nicht scheiden können.

3) *ἐν ἀγνοίᾳ* Kp. 1, 14. vgl. Apg. 3, 17; das hebt aber die Nothwendigkeit des *μετανοεῖν* behufs der Sündenvergebung V. 19 nicht auf, vgl. im Briefe Kp. 2, 25. 1, 2. 18. 19.

4) 1 Petr. 1, 13, vgl. dazu Weiß Lehrbg. S. 35 f. und Kp. 1, 3. 17—21, bes. *τὸν ἐγείρ. κ. λ.* — Röm. 6, 12—14 Kol. 2, 12 vgl. 3, 1 f.

liche Bedingung ein; ja das zuversichtliche gute Gewissen eines Christen rücksichtlich seines ferneren Wandels ist ohne diesen bleibenden Hintergrund undenkbar; eben nur als Christ, als versöhnter hat man ein voll-gutes Gewissen um der guten Gesinnung willen trotz des unvergessenen Abstandes zwischen Absicht und gelingen, der ja auch in tiefgreifenden Schwankungen seinen Grund hat. Die bewußte Uebernahme der Taufe, bei der man sich die Bedeutung der Erlebnisse des Heilandes für das eigene leben vor Gott und in der Welt im Glauben vergegenwärtigt, ist dann das Gesuch um Befreiung und Kräftigung für ein leben mit gutem Gewissen; kurz, sie war — sagt der Vf. — für euch das nachsuchen eben dessen, eine bittende Nachfrage um das, was ihr nun an eurem Theile zu bewahren habt V. 16: das Bewußtsein eines guten Wandels in der Gemeinschaft mit Christo, mag dieser Wandel immer zu Unrecht geschmäht werden und euch schlechten Lohn eintragen.

Beides wird also anzuerkennen sein, daß die Worte an dieser Stelle so wenig wie sonst schlechtweg das vom Gefühle der Schuld befreite Gewissen bezeichnen; aber doch auch, daß in dieser Stelle angezeigt sei, wie das Gewissen des Christen ein gutes wird, nehmlich nicht nur durch sein löbliches handeln, sondern auch und zuerst und grundlegend in Folge der Reinigung des Herzens von dem bisherigen bösen Gewissen. Umgekehrt aber hängt das bestehen in diesem Bewußtsein von der fernerweitigen Bewahrung des guten Gewissens durch lauteren Wandel vor Gott ab; das prägen die Hirtenbriefe in den einschlagenden Stellen vornehmlich ein. Und nichts anderes als dieses Zeugniß des Gewissens für die εἰλικρίνεια (2 Kor. 1, 12 Phil. 1, 10) meint das andere Beiwort καθαρά. Freilich könnte man Tit. 1, 15 versucht sein, an die Reinigung durch die Vergebung allein zu denken, sofern das πάντα καθαρά ja von dem πίστιν ἔχων Röm. 14, 22. 14 gelten möchte; allein V. 16 zeigt doch, daß das μιαίνεσθαι hier aus dem Widerspruch ihres lebens mit ihrem Bekenntnisse abgeleitet wird. Es liegt ein Paradoxon vor; der Gegensatz ihrer den Schein sonderlicher religiöser Reinheit oder Heiligkeit erstrebenden Wählerei in äußerlichen Dingen mit der inneren Unlauterkeit, im tiefsten: der Unlauterkeit des angeblichen glaubens, soll hervorgehoben werden.[1]) Das befleckende ist der Widerspruch des handelns mit der bewußten Christenpflicht, genau wie 1 Kor. 8, 7 der μολυσμός; der Unterschied des

1) Zu βδελυκτός vgl. Röm. 2, 22; sie sind, was sie zu meiden affektiren.

Wortes erklärt sich wohl am besten aus dem oben erwähnten besonderen Anlasse für die Wahl in der letztgenannten Stelle, während der Titusbrief die gewöhnliche Redensart braucht.[1]) Der Gegensatz des ὁμολογεῖν und ἀρνεῖσθαι wird dann seinen einfachen Ausdruck in der ὑπόκρισις 1 Tim. 4, 2 gefunden haben, wie der Befleckung das καυστηριάζειν entspricht. Die Auslegung liegt nach Bengel in Tit. 3, 11 ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος;[2]) indem er bewußt gegen seine Pflicht handelt, hat er das Gewissensurtheil herausgefordert und sich unauslöschliche Flecken in sein Gewissen gebrannt. Daß dabei an das schmerzende der Brandwunden zu denken sei, dürfte doch zu bezweifeln sein, da die Beziehung auf das Stigma[3]) die gemeinübliche ist; ebenso zweifelhaft ist die Nebenbedeutung der durch das brennen erzeugten Unempfindlichkeit. Die eben angeführte Parallele spricht doch auch nicht dafür, daß der Vf. gemeint war, diesen αἱρετικοὶ ἄνθρωποι die Gewissensbisse abzusprechen.[4]) Wenn die Selbstbefleckung mit ἰδίαν bemerkt wird, so bildet sie zunächst den Gegensatz zu der Verführung 1 Kor. 8, 10. 12; die Erwähnung dient aber wieder der Schilderung des Widerspruches zwischen der eigenen Befleckung und der scheinbaren Sorgfalt, die ihre Anweisungen athmen, freilich nur für ihre Lehrlinge. Im übrigen weist V. 3 f. auf dieselbe Sachlage wie Tit. 1, 15 hin, diese unaufhebbare Befleckung ist also die Folge jenes verhaltens, welches 1 Tim. 1, 19 ἀπωθεῖσθαι ἀγαθὴν συνείδησιν heißt. In dem Verb

1) Uebrigens vgl. für die Synonymik oben S. 276 Chrysostomus zu Ebr. 9, 14.

2) Vgl. Philon αὐτοκατάκριτος ἐν τῷ συνειδότι oben S. 36.

3) Greg. Nyss. de virg. 8 bei Wetst. zu 1 Tim. 4, 2.

4) Schleusner lex. N. T. s. v. spricht von dem allgemeinen Gebrauch der übertragenen Redensart, ohne zu belegen; üblich ist die Anführung der inustae maculae bei Claudian. Bretschn. s. v. bringt eine nahe Parallele (oder Nachbildung?) ἐμπεπύρισται ὁ ἁμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας συνειδήσεως test. XII patr. p. 612. — Zwar ist das Bild von Wunden des Gewissens aus Plutarch oben S. 51 vgl. S. 265 Anm. 1 belegt, und man könnte an das τύπτειν 1 Kor. 8, 10 denken; doch liegt das außerhalb der doppelten Anwendung des καυστήριον ad sanandum oder ad infamandum, und wenn Bengel treffend sich (Beiträge hg. v. Wächter 1865 S. 209) gegen die Auffassung von der Unempfindlichkeit (z. B. bei Mosheim) äußert, so paßt auch die Bemerkung über Striemen und Narben aus dem Gorgias nur in dem Sinne der unvertilgbaren Einprägung, s. Gnomon zu 1 Tim. 4, 2: ipsi in sua sibi conscientia, inustis ei perfidiae maculis, infames sunt (Tit. 3, 11). Vgl. Stäudlin a. a. O. S. 31. 32.

liegt nur das nichtachtende bei Seite schieben und zwar als eines nicht des behaltens werthen Gutes; das Bild wird die Vergleichung mit dem unbedachten herauswerfen des haltenden Ballastes zunächst legen.[1]) Sie haben gemeint für ihre Fahrt dieses Haltes nicht zu bedürfen, und deshalb haben die Wogen ihr Schiff leicht zum scheitern auf den Strand geworfen. Dieses scheitern war der Verlust des Glauben; man kann also nur durch lauteren Wandel, der sich im guten Gewissen spiegelt, den Glauben bewahren. Denn er muß ἀνυπόκριτος sein, aufrichtiger Ausdruck einer ungetheilten Seelenrichtung; und die Probe für diese ist das gute Gewissen, in welchem sich das reine Herz wiederspiegelt 1 Tim. 1, 5, oder kürzer das reine Gewissen 2 Tim. 1, 3 vgl. V. 5. Und wenn demgemäß dieses Bewußtsein, frei von den Flecken nothwendiger Selbstverdammung, den Apostel von seinen Gegnern unterscheidet, so begreift sichs, warum eben in ihm als bergender Stätte der Schatz der Glaubenswahrheit bei denen aufgehoben sein muß, welche die Gemeinde gegen die Verführer hüten sollen 1 Tim. 3, 9. 1, 19. Die Vergleichung dieser sichtlich einander erläuternden Aussprüche bringt es zur Gewißheit, daß das Beiwort καθαρός ganz gleichen Werthes mit ἀγαθός ist und seine Anwendung sich eben vollständig aus der bildlichen Redeweise von der Befleckung des Gewissens durch die Widerspiegelung des unsittlichen handelns erklärt.[2]) Freilich wird der mehrmalige Gebrauch von καθαρά neben ἀγαθή wohl hier einen besonderen Grund haben, da er augenscheinlich in Zusammenhang mit der Hervorhebung der καθαρὰ καρδία steht. Behält man nun die oben hervorgehobene beabsichtigte Antithese Tit. 1, 15 im Auge, sowie daß, ihr entsprechend, durch die Briefe hin überall der Gegensatz zu der Unlauterkeit der Widersacher herrscht, denen es bei allem, auch wohl vom Geiz beseelten, klerikalen und theologischen Eifer kein voller Ernst mit Selbstzucht und Frömmigkeit ist, so wird man im Gegensatze bei dem reinen Herzen auch nicht zuerst an die Reinigung durch die Sündenvergebung, sondern an die Reinigung und Reinerhaltung durch das sittliche verhalten 2 Tim. 2, 21 vgl. 1 Kor. 5, 7. 2 Kor. 7, 1 zu denken haben, vgl. 1 Tim. 6, 11 f. 5, 22. 2 Tim. 4, 5 f.

---

1) vgl. v. Hofmann z. St. mit der Anführung von Hosea 4, 6.

2) Es bestätigt sich auch hier, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch durchaus mit dem früheren in Einklang bleibt; vgl. oben S. 45 Anm. 1. S. 47, wozu noch die Stelle des Philon zu fügen ist: ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος de victimis 839.

Ohne gutes Gewissen, dessen Widerspiel die Befleckung des Herzens ist Ebr. 10, 22, weder ein bestehen im glauben 1 Tim. 1, 19, dessen Lebensodem die Aufrichtigkeit ist 2 Tim. 1, 5, noch ein reines Herz, aus dem allein die Liebe fließen kann 1 Tim. 1, 5, wie auch nur aus ihm die rechte Anrufung des Herrn aufsteigt 2 Tim. 2, 22 vgl. 1 Tim. 2, 8.[1]) Dieses nahen zu Gott im glauben und beten setzt selbstverständlich die grundlegende Reinigung durch die erfahrene Rechtfertigung voraus Tit. 2, 14. 3, 4 f.; allein nicht dieses allerste Erforderniß, sondern das weitere soll in das Licht treten: die Behütung des gewonnenen Gutes durch die entsprechende Gesinnung im Gegensatze zu dessen freventlichem oder leichtsinnigem vergeuden (vgl. 2 Petr. 1, 9 vgl. V. 8), eben die Bewahrung des guten Gewissens, dessen Ermöglichung man in der Taufe erflehte 1 Petr. 3, 21. — Noch hat die christliche Gemeinde nicht viele Jahrzehnte hinter sich, noch kann sie sich äußerlich recht gut von der Welt unterscheiden, und doch tritt das Bedürfniß nach einer inneren Unterscheidung, die nicht immer und nicht völlig zur Scheidung

---

1) Die im übrigen dankenswerthen Erörterungen über *καρδία καθαρά* bei Achelis a. a. O. zu Matth. 5, 8 können mich nach dem obigen an dem Zusammenhange und der wesentlichen Gleichwerthigkeit dieses Ausdruckes mit *συνείδησις καθαρά* nicht irre machen. Der Begriff der lauteren Einfalt, der ungetheilten Glaubensbewährung, auf den im Grunde doch auch Tholuck, Bergrede 5. A. S. 84 f., hinauskommt, wird nicht nur durch den Inhalt der Pastoralbriefe gefordert, sondern scheint mir auch nichts an ethischer Tiefe vermissen zu lassen, wie er für jeden erfahrenen Christen gewiß die Erneuerung durch die Widergeburt voraussetzt, wenn man ihn „geistlich potenzirt", d. h. neutestamentlich faßt. Ist doch die leidige innere Gespaltenheit der Grundton jedes tiefgreifenden Selbstbekenntnisses, nicht nur bei Paulus Röm. Kp. 7, sondern auch bei Faust (zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust!), und beide finden die Spaltung im eigensten persönlichen leben. Trotzdem gibt es auch eine bedingte Einfalt und Reinheit des Herzens, welche der Wiedergeburt vorangeht, und ohne welche diese garnicht zu Stande kommen könnte, weil sie — die Zusammenfassung im hungern und dürsten — allein im Stande ist, die befruchtende Gabe aufzunehmen und auszutragen. Gerade die unverkennbare Gleichartigkeit von Matth. 5, 8 mit 2 Tim. 2, 22 dürfte doch empfehlen, auch dort zu fassen wie hier, und bei dem oft hervorgehobenen Zusammenhange zwischen Hingabe an Gott und Gemeinschaft mit ihm stehen zu bleiben. Gewiß hat man alles Recht, die Formeln der Rede aus dem a. Testamente zu erläutern; man darf aber auch nicht überhören, wie der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* zu *καθαρός*, wie die entsprechenden näheren Bestimmungen in V. 3. 6, die Beziehung auf das innere hervorhebt, und damit den Gegensatz zu der aufs äußere, welche der Ausdruck zunächst an die Hand geben würde.

werden kann, heraus 2 Tim. 2, 19 f.;[1]) eben dabei muß sie selbst einsehen und eingestehen, daß die schwerste Gefahr für den Jünger Jesu die ist, welche er selbst ihnen vorgehalten hat Luk. 12, 1. Und darum weist die Ermahnung den Blick des Christen auf jenen Spiegel im Herzen, an dessen Makellosigkeit nicht nur der Wandel unter Brüdern und Verfolgern, sondern auch das innerlichste Verhältniß zwischen dem Sinne und der That im reden und wirken seine Probe hat.

Wie sehr nun die apostolischen Lehrer auch auf die Bewahrung des guten oder reinen Gewissens drängen, so schließt doch dieser Hinweis auf die Aufgabe des Christenlebens nicht etwa die Voraussetzung in sich, als verstünde sich für den Christen ein von allen Sünden freies verhalten von selbst. Dem Paulus der Apostelgeschichte erscheint es als Erfolg mühevollen strebens, daß sein Bewußtsein ihm kein straucheln vorhalte Kp. 24, 16. Und man wird nicht sagen dürfen, daß des Apostels Aeußerung gegen die Korinther 1 Br. 4, 3 f. über eine solche bedingte Zuversicht hinausginge; denn so uneingeschränkt das *οὐδέν* dasteht, es bezieht sich doch nur auf die Treue in der Verwaltung des Aposteldienstes;[2]) und ausdrücklich unterstellt sich Paulus, während das schweigen des eigenen Bewußtseins ein *ἑαυτὸν ἀνακρίνειν* müßig macht, dem Gerichte des Herrn, vor dem die Gerechtigkeit also noch anders wird gemessen werden.[3]) Wenn er dann V. 5 als Gegenstand dieses Gerichtes, offenbar im Gegensatze zu allem menschlichen richten und seinem haften am äußeren V. 3, die *βουλαὶ τῶν καρδιῶν* hervorhebt, so ist der Punkt bezeichnet, an dem das Urtheil des Herzenskündigers und des Gewissens zusammentreffen müssen.[4]) Wie viel bedenkliches unter der Enthüllung dieser innersten Welt auch zu Tage kommen mag, was das schärfste menschliche Richterauge nicht zu finden vermochte, zugleich wird doch auch die innerste thatkräftige Richtung auf die Uebung des göttlichen Willens zur Geltung kommen trotz widersprechenden Scheines. Und dieser kann man bei sich selbst inne werden, ohne völliger Makellosigkeit in allem einzelnen handeln für Vergangenheit und Zukunft gewiß zu sein. Eben diese meint auch der Vf. des Br. a. d.

---

1) **Weiß** a. a. O. § 109, b.

2) **Osiander** v. **Hofmann**.

3) Ueber *δεδικαίωμαι* vgl. **Cremer** a. a. O. 196 u. 195. Es hat nichts mit dem technischen *δικαιοῦσθαι* zu schaffen, sondern bezeichnet den von dem eigenen oder göttlichen *ἀνακρίνειν* klar zu stellenden Thatbestand.

4) oben S. 235 und Anm. 3 zu Röm. 2, 16:

Ebräer, wenn er Kp. 13, 18 seine Bitte um Fürbitte durch sein gutes Gewissen begründet. Klingt dabei etwas durch von einer getrosten Entgegenstellung des eigenen Urtheiles gegen fremdes Vorurtheil, so kommt doch überwiegend die Bescheidenheit zum Ausdrucke, welche die Bedingtheit wie der Leistung, in der nur der ernste Wille unzweifelhaft ist, so des Bewußtseins anerkennt.[1])

Die auslegende Arbeit ist hiermit an ihr Ziel gelangt. Es galt

---

1) Dürfte man die lectio recepta beibehalten, dann wäre wohl πέποιθα absolut zu nehmen, wie z. B. Spr. 28, 1 LXX und Ilias 1, 524, und ὅτι κ. λ. begründend; das Particip träte dann zur weiteren Erklärung wohl verständlich hinzu. Vielleicht hat doch das πείθεσθε V. 17 einen Einfluß auf die Lesart geübt. — Nach den Zeugen indeß ist πειθόμεθα einzusetzen; dann reicht aber der schon von Schlichting bemerkte Anstand, daß „man ein Gewissen nur haben oder nicht haben könne", nicht zur Begründung dafür hin, wie v. Hofmann aus dem Imperativ προςεύχεσθε, weil das Verb eben ein Objekt fordert, einen Infinitiv zu ergänzen, und das sich dem Auge als Einführung dieses Objektes darbietende ὅτι kausal zu fassen. Man verliert, was man zu gewinnen scheint, wenn sich nun ergibt: „er bittet, daß sie für ihn beten, weil sein Glaube, daß sie es thun, den Grund hat," daß er bei sich ein gutes Gewissen hegt!! also seine Bitte in jedem Betracht überflüssig erscheint! Ebensowenig freilich wird man mit Delitzsch aus dem Bewußtsein um den inneren Thatbestand eine auf Gottes Wort gegründete Ueberzeugung machen dürfen; hat man so eine Begründung für das καλή bei συνείδησις hinein geschoben, dann wird allerdings θέλοντες als solche unbequem, und es muß zur Inhaltsangabe der letzten dienen, wozu das Particip sich doch gewiß nicht eignet; das würde griechisch lauten: ὅτι συνοίδαμεν ἡμῖν καλῶς θέλουσιν ἀναστρέφεσθαι. Das Verhältniß gibt Bengel unwiderleglich an: voluntatem sequitur conscientia. Ἐν πᾶσιν gehört zu ἀναστρ., nicht nur weil es (Kurtz) mit ἔχομεν verbunden zu viel sagte, sondern weil es zu jenem Verb sich üblich fügt, dann aber auch die Umgebung bezeichnen wird wie 2 Kor. 1, 12 Eph. 2, 3. 1 Tim. 3, 15 — also maskulinisch. Dadurch bekommt es eine Beziehung zu der Aufforderung an die Leser. — Eine solche Begründung der Aufforderung wird immer durchhören lassen, daß der Vf. etwas bei seinen Lesern zu überwinden oder doch sich erst zu vergewissern hatte, er werde keine Fehlbitte thun. Liegt nun unzweifelhaft schon darin ein sorgfältig gewählter Ausdruck der Bescheidenheit, daß er nicht schreibt καλῶς ἀναστρεφόμενοι, sondern sich auf das θέλειν zurückzieht (was gewiß mit Schlichting von der voluntas perpetuo durans et efficax im Unterschiede vom bloßen animi propositum et consilium zu verstehen ist), so wird die neuere Lesart: „wir überreden uns; sind, so viel uns angeht, der Meinung, daß" u. s. w. ohngefähr so viel sagen, als: „ich meine, ein gut Gewissen haben zu dürfen," — und mich dünkt, diese an sich befremdliche Wendung wird dann durch den erläuternden Zusatz erklärlich; es wird eben unter der Betonung seines guten Rechtes zugleich die Bedingtheit dieses subjektiven Urtheiles anerkannt.

ja nur, möglichst vollständig und zugleich möglichst bestimmt zu erheben, als was den neutestamentlichen Schriftstellern die συνείδησις erschien; darum folgt auch keine Umschau nach verwandten Aussprüchen, deren Beziehung auf diesen Begriff keine ausdrückliche und namentliche ist. Unter diesem rein geschichtlichen Gesichtspunkte aber konnte die Auslegung unbeirrt ihr Geschäft vollziehen, während sie, in die Lehrentwickelung verwoben, nicht leicht Muße und Unbefangenheit genug behält, um ihre Aufgaben befriedigend zu lösen.[1]) Doch bedarf es freilich nun noch einer Zusammenfassung der zerstreut gewonnenen Ergebnisse, damit sowohl die geschichtliche Erscheinung klar heraustrete, als auch hinterher eine Verwerthung dieser maaßgebenden Beobachtungen möglich werde. Diese Zusammenfassung nimmt weder den Namen einer Schriftlehre vom Gewissen, noch auch den einer schriftgemäßen Lehre von demselben in Anspruch. Den ersten nicht, weil eine solche schwerlich zu finden ist, wenn man doch darunter eine vollständige Darlegung dieser inneren Thatsache, namentlich auch ihrer Gründe, ihrer Erscheinungsformen, ihrer Tragweite nach den verschiedenen Seiten hin verstehen muß; dafür reicht der nun vorliegende biblische Stoff eben weitaus nicht zu. Den anderen nicht,[2]) denn die damit bezeichnete Aufgabe kann und darf ein Theologe nicht anfassen, ohne für die unerläßliche Unterlegung und Anknüpfung erklärender und verbindender Gedankengänge sich in die Schule der theologischen und philosophischen Gesammtarbeit zu begeben; und diese Darstellung steht erst im Begriffe, die Schwelle zu derselben zu überschreiten.[3]) Vielmehr erübrigt an dieser Stelle nur das eine, gewiß nicht geringe, den Fortschritt zu ermessen, welchen das Christenthum in der Schätzung und Erkenntniß dieser Bewußtseins-Art gemacht hat, deren Behandlung über Tod oder Leben des sittlichen Menschen entscheidet, 1 Kor. 8, 10—12.

Vor allem hat der genaue Ausleger der Schrift vor einer übertriebenen Hervorhebung des Gewissens in der biblischen Anthropologie zu warnen. Allerdings kann man nicht sagen, daß das Wort zu selten

1) Dieser methodische Grund schien gerade für den „geschichtlichen" Theil die genaue Auslegung zu fordern, während R. Hofmann sie dem systematischen vorbehält S. 30 Anm. 3.

2) Vgl. über dessen Wahl meinen Vortrag S. 19 f. und den Vorgang Güders a. a. O.

3) Darum ist auch hier nicht der Ort, um so sehr anderweit bedingte Begriffsbestimmungen, wie die Güders und der biblischen Psychologen, zu untersuchen.

vorkomme, um ihm viel Gewicht beizulegen; irgendwie in verschiedener Richtung naheliegende Bezeichnungen, wie die psychologischen,[1]) aber auch μετάνοια und dergl., sind nicht häufiger. Trotzdem wird der Kenner des neuen Testamentes den Eindruck behalten, daß συνείδησις mehr als die letzten zurücktritt, und zwar zunächst weil das Wort in großen Schriftmassen ohne Ersatz durch ein bestimmtes Synonym völlig fehlt und da, wo es heimisch ist, mehrfach gruppenweise, in eng umschränkten Gedankenkreisen, welche die Wiederholung des Ausdruckes fordern, vorkommt, wie 1 Kor. Kp. 8 und 10, Ebr. Kp. 9 und 10, 1 Petr. 3, 16. 21, ferner gewissermaaßen in den Hirtenbriefen. An jenen erst genannten drei Orten steht es fünfzehn mal; das macht fast die Hälfte aller Stellen aus, in denen es überhaupt begegnet. Zumal an dem einen Hauptsitze, 1 Kor. Kp. 8. 10, ist die besondere Veranlassung für den Gebrauch unverkennbar. Ueberdem, wenn oben S. 18 bemerkt wurde, wie die Hellenisten das Wort da nicht brauchen, wo es sich uns auf die Lippen drängt, so fehlt es selbst bei Paulus an Stellen der Art nicht. Die Angabe solcher hat ja immer ihr misliches, da ein zwingender Beweis hier selbstverständlich unmöglich ist; doch seien einige herausgegriffen. Von Röm. 7, 14 war oben die Rede, und zugleich von dem Grunde, weshalb hier der Ausdruck dem Apostel fern lag; dagegen Kp. 1, 28 f. handelt es sich um Heiden; nach meiner Meinung auch Kp. 2, 1 f., und doch bleibt das Wort aus.[2]) In den Erörterungen des 14. Kp. setzen nicht nur nachreformatorische Ausleger ohne weiteres Gewissen für πίστις ein, sondern bereits die Väter thun das. Auch 1 Kor. 14, 24. 25 liest man eine Wendung, welcher in unserer Redeweise entsprechen würde: im Gewissen getroffen. Wie sich dann bei der Auslegung von Joh. 3, 19 f. der Gedanke daran vordrängt, kann man z. B. bei Tholuck Meyer Luthardt z. St. sehen; dasselbe ist bei allen Gedankengängen in den Reden Jesu bei Joh. am Platze, welche die κρίσις betreffen; an 1 Joh. 3, 19 f. (vgl. 4, 18) braucht nur erinnert zu werden;[3]) von dem Jakobus war oben die Rede.[4]) Ferner hat eine sorgliche allseitige Erwägung ergeben, daß die Aufnahme des

1) oben S. 225 Anm. 1.

2) Vgl. oben S. 234 u. Anm. 3. Kp. 2, 1 b hätte doch wohl gepaßt: αὐτοκατάκριτος εἶ ἐν τῇ συνειδήσει vgl. Philon ob. S. 36.

3) Bei Cramer findet sich, ausnahmsweise, für diese Stelle die Ueberschrift: περὶ συνειδήσεως ἐν πίστει Ἰησοῦ Χρ. — S. ob. S. 224.

4) S. 280 Anm. 2.

Ausdruckes in nächstem oder doch mittelbarem Zusammenhange mit der Thätigkeit des Paulus steht, und doch konnte der neueste Darsteller der Anthropologie des Apostels sogar von der Erwähnung desselben Umgang nehmen;[1]) wie man auch sonst über die Zusammenstimmung dieser Schilderung mit ihrem Gegenstande urtheilen mag, das liegt doch auf der Hand, daß ein solcher Versuch an einem „Centralbegriffe", an dem „Seelenorgane" oder der „Herzensfunktion", welcher die *πίστις* entstammt, nicht hätte schweigend vorübergehen können. Ist aber das Verständniß von 2 Kor. 4, 2 oben richtig festgestellt, dann fehlt doch auch schlechterdings jeder Beleg in den Schriften des Paulus für die Ansicht, daß der Glaube dem Gewissen „ursprünglich" inne hafte,[2]) das heißt doch wohl, daß er durch dessen Wechselwirkung mit dem Offenbarungswort erzeugt werde. Nur eine aus anderen

---

1) **Lüdemann** (ob. S. 240 Anm.) Zur Erklärung kann man sich nicht kurzweg darauf zurückziehen, daß Lüd. eben die Pastoralbriefe nicht als Quellen anerkennt, wie oben erhellen wird. Allerdings hängt sein verfahren mit der Ansicht zusammen, daß die ersten Kpp. des Römerbr. den, von Paulus nicht getheilten, gesetzlichen Standpunkt vertreten. Wäre aber das Gewissen mit der Soteriologie des Ap. so verflochten, wie es dann erscheinen muß, wenn man ihn als Gewährsmann für die Meinung anführt, dasselbe sei religiöses Centralorgan, dann hätte auch diese Anthropologie abgesehen von jenem Abschnitte auf dasselbe stoßen müssen; dann würde der Begriff in jene Dialektik von Gesetz und Geist verflochten sein, welche so viel Kopfzerbrechen macht, wenn man den Ap. zu verstehen sucht, wie er sich durch eine neue Anthropologie über sein Christenthum aufklärt, statt ihn aufzufassen, wie er seinen Brüdern und Kindern in Christo die Thatsachen des inneren Menschen bezeugt. — Ferner verdient es Beachtung, daß die einzige Stelle des Paulus, in welcher er einen, so zu sagen, theoretischen Gebrauch vom Gewissen macht, Röm. 2, 15, eben da steht, wo der gesetzliche Standpunkt sich mit der Thatsache des Heidenthumes auseinandersetzt. — Uebrigens sei mit Rücksicht auf den Grundgedanken des erwähnten Buches, der hier ja nicht geprüft werden kann, eine kurze Bemerkung gestattet. Vielleicht bestärken oder erwecken die auf einander bezogenen Ausführungen dieser beiden Hauptstücke bei diesem oder jenem exegetischen Arbeiter ein Vorurtheil dafür, daß man besser thue, für die Erläuterung paulinischer Anschauungen, sich bei der volksthümlichen Literatur der Griechen umzusehen als bei philosophischen Theoremen; jenes haben ja unsere alten, philologisch bewanderten, wenn auch noch nicht durch Winer grammatisch geschulten Exegeten mit reichem Ertrage gethan; und die Sache sieht sehr anders aus, je nachdem man ihre Anführungen bloß wiederholt oder sich selbst davon überzeugt, wie wohl begründet und richtig gegriffen sie vielfach sind.

2) **Beck** Einleitung i. d. Syst. d. christl. L. S. 11.

Gründen unhaltbare Auslegung von Röm. 2, 16[1]) bringt dasselbe in eine, immerhin noch entfernte, Beziehung zu der Sinnesänderung, mit welcher die Entstehung des glaubens verbunden ist. In die letzte erscheint es höchstens Ebr. 9, 9 verflochten, indeß auch nur mittelbar wirkend, indem es unter Voraussetzung vorhandenen glaubens die Ungenüge der erreichbaren Sühnmittel fühlbar macht und dergestalt für die Hinnahme des wirksameren vorbereitet. Im übrigen wird in diesem Br. und an anderen verwandten Stellen gelegentlich der Erörterungen über den Beginn des Christenlebens immer nur davon gesprochen, was das Gewissen erfahre, nicht was es wirke, und was von ihm ausgehe. Muß es hiebei nicht auffallen, daß mithin das neue Testament durchaus von jenem ἐλέγχειν schweigt,[2]) dessen Fruchtbarkeit für die μετάνοια Philon kennt und preist? Wenn er auf die Schilderung dieser Zucht den Ausspruch folgen läßt: ἐὰν ἰσχύσῃ πεῖσαι, γεγηθὼς καταλλάττεται,[3]) so tritt eine Thätigkeit heraus, deren Darlegung an die Hypostasirung streift. Dem gegenüber beobachtet man in den wortsparenden Erwähnungen von Seiten der urchristlichen Verfasser nicht nur ein verblassen der Farbentöne, — übrigens auch wenn man sie mit den Lateinern zusammenhält — sondern sie zeichnen auch nicht eine so eingreifende Rolle im inneren Drama. Man hört nur von dem verschwiegenen Beobachter, den man freilich zum Zeugen aufrufen kann, oder von dem zarten Spiegel, der als solcher regungslos die verborgenen Vorgänge deutlich und unvertilgbar aufnimmt; und wo darüber hinaus eine empfindlichere Bewegung inneren Gerichtes in Aussicht gestellt wird, empfängt man doch von einer solchen keinenfalls eine Schilderung. In den weitaus meisten Fällen handelt es sich ja darum, wie das Gewissen in seiner jeweiligen Bestimmtheit der Maaßstab für den Stand oder die Bedingung für den Fortbestand des glaubens und der christlichen Entwickelung ist. Wenn in den Hirtenbriefen dann πίστις und συνείδησις nebeneinander erscheinen, so werden sie zusammengeordnet gewiß als sich wechselseitig bedingend, 1 Tim. 1, 5. 19, aber nicht eines aus dem anderen abgeleitet; daher kann die einzige Wendung, welche den Ausdruck „innehaften“ nahelegt, ebd. 3, 9

1) nehmlich die v. Hofmanns. Vgl. meine Auslegung, Stud. S. 283 f.
2) über Joh. 8, 9 s. oben S. 224.
3) s. oben S. 35, de dec. orac. 756 f.

in ihrer Weitschichtigkeit[1]) und unerläßlichen Rückbeziehung auf die voranstehenden Erwähnungen eine so weittragende Lehrbestimmung nicht tragen; überdem dürfte aus ihr nicht auf ein ursprüngliches innehaften des Glauben in dem Gewissen des natürlichen Menschen geschlossen werden, sondern es liegt nur die Forderung vor, den gewonnenen Glauben in dem Gewissen des erneuerten Menschen, als in einem durch eigenes verhalten lauter bewahrten, fest zu halten.[2])

Man könnte die eben begründete Warnung durch einen Rückblick auf frühere Ausführungen abweisen wollen. Ist doch das schweigen Jesu und entsprechender Weise das der johanneischen Schriften u. s. w. aus der Beziehung auf jüdische Lebenskreise erklärt; die Abstammung aus denselben muß ja verwandte Erscheinungen bei Paulus bedingen;[3]) und da nun die meisten neutestamentlichen Schriften es nur mit der Förderung des neuen lebens zu thun haben, und darum an den Uebergang zu demselben nur gelegentlich und in kurzen, selbst abgerissenen Bemerkungen zu erinnern pflegen, so kann es nicht auffallen, wenn die Bedeutung der συνείδησις für die μετάνοια nicht hervortritt; das letzte schließt aber nicht aus, daß in den vorliegenden Aeußerungen die Vordersätze gegeben seien, um eine solche Bedeutung derselben zuversichtlich zu erschließen. Es ist auch in der That garnicht die Absicht, einer Lehrausführung das Recht zu solchen weiteren Schlüssen zu bestreiten;[4]) nur dürfen sie sich nicht als biblische Lehre geben, sonst schiebt sich die spätere Ergänzung zu leicht an Stelle der nachweislichen geschichtlichen Voraussetzungen als Grundlage für die Auslegung unter. Und ehe der Schluß auf den bestrittenen Zusammenhang zwischen Glaube und Gewissen zugestanden werden darf, ist doch noch eine genauere Betrachtung der unmittelbar zu Tage liegenden biblischen Auffassungen erforderlich. Den Weg für die Musterung scheint eine auf der Oberfläche liegende Unterscheidung zu weisen, nehmlich die zwischen dem heidnischen

---

1) das μυστήριον τῆς πίστεως kann ja keinenfalls dasselbe sein wie τὸ πιστεύειν.

2) ἔχειν · s. 1, 19 mit 2 Tim. 4, 7; ferner ebd. 1, 13. — Auch ohne den Ton allein zu haben, bedeutet das Wort dasselbe, wie in den Parallelstellen; gegen Huther z. St.

3) Zu den früheren Ausführungen über die Stellung des alten Test. zu dem Gewissen trage ich noch den Hinweis auf die Bemerkungen nach, welche Delitzsch macht: Paul. des Ap. Br. a. d. Röm... i. d. Hebr. übers. 1870 S. 11.

4) wie S. 240 Anm. 1 bemerkt wurde.

und dem christlichen Gewissen, zwischen seiner Wirkung, in der es irgendwie für die Annahme des Evangelium vorbereitet, und der Bedeutung, welche ihm als Regulator des neuen lebens zukommt.

Dem christlichen Gewissen hätte man genau genommen nicht das heidnische allein gegenüberzustellen, sondern jede Gestalt, in der es ohne die Voraussetzung der christlichen Ueberzeugung wirksam ist. Thatsächlich fällt aber die besondere Art, das heidnische, an dieser Stelle mit dem „Menschen-Gewissen", wie man es in Anlehnung an die Wendung des Paulus 2 Kor. 4, 2 nennen kann, zusammen; denn mit der einzigen Stelle, welche seiner rücksichtlich der Israeliten erwähnt, Ebr. 9, 9, hat es seine eigene Bewandtniß,[1]) und ein Anschluß an die hellenistische Denkweise wollte auch bei dieser Schrift nicht einleuchten. So erübrigt denn eine Vergleichung der Aussagen des Heidenapostels — denn bei ihm allein finden wir die entsprechenden — mit denen der Heidenwelt, wie das erste Hauptstück dieselben zu sammeln versucht hat. Die Uebereinstimmung hat bereits die Auslegung nicht verhehlen können; wenn sie noch einmal hervorgehoben werden soll, so geschieht es durchaus nicht in der Meinung, dem Paulus eine Einsicht beizulegen, die sich mit den obigen Ausführungen deckte. Vielmehr wird hier das mindere durchaus das mehrere sein; treffen seine flüchtigen Erwähnungen in einigen Hauptzügen mit dem dort entworfenen Umrisse zusammen, so steht er uns als ein weiterer Augen- und Ohrenzeuge neben den alten, und zwar, von seinem höheren Standpunkte aus beobachtend, als ein besonders gewichtiger. Wir haben es eben nicht bloß mit einem dafürhalten und einer Lehre, sondern mit dem Bericht über Thatsachen zu thun. Wurde nun oben für die Thatsächlichkeit dessen, was die alten vom Gewissen singen und sagen, als Beleg hervorgehoben, daß dabei kein Einfluß der Schule nachweislich wird, so begegnet das entsprechende in der apostolischen Lehrthätigkeit. Denn in das feinere Gewebe seines sogenannten Lehrbegriffes hat Paulus diesen Begriff, wie bemerkt, nicht hineingeflochten, und ebensowenig ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller; also haben auch nicht nachträgliche theologische Ueberlegungen oder Rückschlüsse aus vorgefaßten Urtheilen ihnen ihre Aussagen in den Mund gelegt, sondern die Erfahrung hat sie ihnen aufgedrängt.

Auf Grund der obigen eingehenden Erörterungen werden jetzt einige kurze Sätze auch das Maaß jener Zusammenstimmung im einzelnen herausstellen können.

---

1) oben S. 277.

Vor allem: die überwiegende und eigenste Aeußerung des Gewissens vollzieht sich im *urtheilen*[1]) über die Handlungen und zwar zumeist nach deren wirklichem Vollzuge; wenn ihm ein zeugen beigelegt wird, so bezieht sich sein Zeugniß nicht auf ein Gesetz, eine Lehre oder dergl., sondern ausschließlich auf Bewegungen oder einen Thatbestand innerhalb des persönlichen lebens. So allgemein das vorhandensein desselben vorausgesetzt wird, so findet sich doch nirgend eine Berufung an ein öffentliches oder gemeinschaftliches Gewissen, sondern es hat es überall mit dem einzelnen zu thun, und ist so zu sagen und bleibt ein einzelnes (πᾶσα συνείδησις ἀνθρώπων 2 Kor. 4, 2). Ja selbst wenn man ihm ein Urtheil über einen anderen zumuthet, wird ihm nicht etwa ein sittlicher Rechtssatz oder ein Dogma und was sich ähnliches denken lasse, unterlegt, an dem es die Person zu messen habe, sondern es wird von ihm eine Wägung der Gesammtsittlichkeit des anderen erwartet,[2]) für die sich alles ausgleichende rechnen mit allgemeinen Größen unzureichend erweisen muß. Mit dieser Richtung auf das persönlich-eigene, derzufolge sich jedes hinausgreifen über den engsten Kreis eben durch dieselbe vermitteln muß, ist die Selbständigkeit gegenüber jedem allgemeinen Vorurtheil und jeder Zumuthung von anderer Seite gegeben; darum legt der Apostel 2 Kor. 5, 11 Berufung auf diesem Gerichtshof ein. Diese Selbständigkeit des Urtheiles setzt die entsprechende Unabhängigkeit rücksichtlich seines Obersatzes, also rücksichtlich des angewandten Gesetzes voraus; und die Anerkennung derselben liegt in der Art, wie sich das Gewissen neben den einzelnen dem Gesetze entsprechenden Handlungen Röm. 2, 14 f. von dem Hintergrunde des sittlichen Gesammtzustandes der Heidenwelt abhebt. Seine Wirkung ist in ihrem Grundzuge offenbar nicht von der öffentlichen Sitte und der überlieferten Anschauung bestimmt gedacht.[3]) Allerdings vertritt es Röm. 13, 5

---

1) So faßt auch *Harleß* die biblischen Bestimmungen zusammen a. a. O. S. 61: „das Gew. ist eine δύναμις, eine ἕξις, eine ἐνέργεια κριτική (1 Kor. 10, 29)"; es kommt hier zunächst nur auf das Beiwort an.

2) oben S. 243 f.

3) Es bedürfte nach dem obigen eigentlich nicht der Erinnerung, daß die συνείδησις εἰδώλου kein Beleg gegen die obigen Behauptungen ist. Der heidnische Aberglaube ist 1 Kor. Kp. 8 so wenig der eigentliche *Maaßstab* für das Gewissensurtheil, wenn auch eine Voraussetzung für dasselbe, als die ängstliche Schätzung der Adiaphora bei den Pietisten. Man könnte bei diesen, um jenen verwirrenden Ausdruck durch die gleichartige Erscheinung zu erläutern, von einem

die bürgerliche Ordnung, indeß nicht eine besondere geschichtliche Fassung derselben, sondern nur die Grundforderung einer solchen, die sittliche Würde der Obrigkeit als Grundlage aller öffentlichen Ordnung; diese dann selbstverständlich nicht als unwirksamen Gedanken, sondern für das wirkliche leben in der besonderen Form, in welcher sie für die betreffenden eben vorhanden ist. Und wie sich bei den Heiden zugleich mit der Lösung des sittlichen Urtheiles von den herkömmlichen Anschauungen in undeutlichen Umrissen eine sittliche Naturordnung kund thut,[1]) so bezeugt der Apostel dem Gewissen wie den einzelnen lobenswerthen Handlungen der Heiden die Zusammenstimmung mit dem Gesetze Gottes, mit dem unwandelbaren Maaßstabe und Ausdrucke der wahren sittlichen Natur. Daß diese als solche von den Heiden erkannt seien, hat er weder Römer 2, 14 f. noch Röm. 13, 4 f. behauptet, und ebenso wenig angedeutet, auf welchen Grund sich das Ansehen dieses inneren Richters vor dem Bewußtsein der Heiden stütze. Gibt er, wie bemerkt, keine Ausführungen über die Art, wie derselbe seine Urtheile im Herzen geltend mache, so ist doch deren eigenthümliche unentfliehbare Gewalt vorausgesetzt. Würde sich ohne diese Bestimmtheit die Erscheinung überhaupt nicht besonders von dem inneren leben abheben, so wäre ohne sie die Nebeneinanderstellung mit der obrigkeitlichen Strafmacht so wenig am Platze, wie die Berufung auf das Gewissen der anderen.[2])

Dieser Ausblick auf den unbewußten Zusammenhang jener richterlichen Vorgänge mit dem göttlichen Gesetze geht aber bereits über den dem Ap. und der heidnischen Auffassung gemeinsamen Boden hinaus. Die treu der Erfahrung gemäß aufgefaßte Thatsache gewinnt dem Apostel doch neues Licht von der Erkenntniß aus, die er an sie heran bringt. Er spricht es eben Röm. 2, 14 f. einfach aus, was sich in den hellenistischen Kreisen als Erlebniß ergeben hat, daß dieses Urtheil inhaltlich mit der Gottesforderung übereinkomme, deren klare Ausprägung Israel durch Mose empfangen hat. Das konnte nur feststellen, wer

---

„Karten-Gewissen“, „Tabacks-Gewissen“ reden, oder, wenn diese etwas derbe Veranschaulichung wegen der zu großen Vereinzelung der Beziehung in Anspruch genommen würde, von einem „Welt-Gewissen“, indem man sich an die ausgeprägte Redeweise dieser Richtung erinnert und an ihr eng-treues bemühen um das *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου* Jak. 1, 27. — Im übrigen vgl. oben S. 238 f. die Verhandlung mit Vilmar.

1) oben S. 160. 196.

2) oben S. 250 f. 245 mit Anm. 7.

zur Vergleichung ausgerüstet war, eben ein Jude; aber auch ein Jude nur, wenn er über das prophetische Urtheil wider den Juden: ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν zu der möglichen Annahme erhoben war, daß κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου Röm. 2, 25. 27. Mehr als eine Annahme war dem Paulus das τὸν νόμον τελεῖν allerdings nicht; denn wenn er auch Röm. 2, 15 mit den Worten ἢ καὶ ἀπολογουμένων andeutet, daß er mit dem vorkommen eines freisprechenden Gewissens nicht unbekannt sei, so hat er doch ebenda V. 14 für die Sittlichkeit der heidnischen Leute jenen vollen Ausdruck nicht gewählt, und — was wohl zu beachten ist — weder bei ihm noch sonst im neuen Testament ist von einem guten Gewissen bei einem Heiden oder auch bei einem Juden die Rede.[1]) Das darf nicht als Beweis gegen die Unmöglichkeit oder auch nur gegen die Unwahrhaftigkeit des guten Gewissens im außerchristlichen leben angesehen werden; vielmehr erklärt es sich einfach so, daß der geschärfte sittliche Blick des Christen, über das schwanken des Israeliten hinaus,[2]) ein gutes Gewissen im Vollsinne nicht mehr anzuerkennen vermag, ehe man nicht von dem bösen Gewissen befreit ist (Ebr. 10, 22), von dem ja die Heidenwelt selbst bezeugt, daß es vorherrsche, ja im erweckten sittlichen Bewußtsein durchherrsche; jenes bedingter Weise gute Gewissen dagegen kann — und nicht allein nach der Ansicht des Paulus von der Sünde, sondern auch in der dargelegten geschichtlichen Wirklichkeit — höchstens neben dem bösen und, wie das ἢ καὶ ἀπολογεῖσθαι Röm. 2, 15 zutreffend andeutet, nur in seltener Abwechselung mit demselben vorhanden sein. Dieses nachträgliche abweisende Urtheil des Christen über die heidnische Sittlichkeit entspricht unter diesem Gesichtspunkte dem im Br. a. d. Ebr. über die alttestamentliche Gesetzlichkeit gefällten. Aus dem letzten darf man nicht auf einen grundsätzlichen Antinomismus schließen; der Verf. ist durchaus nicht gemeint, die Thorah und die eigentliche Gottesforderung inhaltlich in Gegensatz zu stellen, wie er das mit Gewissensanspruch und liturgischem Recht thut.[3]) Ebenso besteht kein Widerspruch

1) s. oben S. 281 f. 284 f.

2) oben S. 179 f.

3) Vgl. oben S. 275 f. — Der Beleg der obigen Behauptung liegt in der Art, wie der Mangel des Gesetzes, nicht nur soweit es die Sühne ordnet, sondern auch in seiner sonstigen Forderung allein in seine Unwirksamkeit gesetzt wird, laut der Anführung Kp. 8, 10 aus Jerem., vgl. Riehm a. a. O. S. 101. Die

zwischen der stillschweigenden Ablehnung des Beiwortes gut für das vorchristliche Gewissen und der Anerkennung der Bedingbarkeit des Gewissensurtheiles, der zufolge das θέλειν καλῶς ἀναστρέφεσθαι auch dann zeitweiligen Frieden im Bewußtsein ernten kann, wenn es im Ergebnisse fehl geht. Beide Male spricht sich eine tiefer greifende Erkenntniß sachlich über Zustände aus, in denen die volle Klarheit des Bewußtseins fehlt; und diesem eindringenden Blicke stellt sich die Sachlage nach zwei Seiten verschieden dar. Fehlt es in beiden Fällen an der vollen Richtigkeit des angewandten Maaßstabes, so stellen sich zwei Folgen heraus: die eine, daß das Bewußtsein je nach dem schärfer urtheilt, als es dem vorliegenden Maaßstabe, oder milder, als es dem im tiefsten zu Grunde liegenden und nicht vollkommen zu Bewußtsein kommenden Maaßstabe entspricht; die andere aber, daß es dem letzten jedenfalls als solchem irgendwie folgt und ihn bezeugt. Die Aeußerung des Paulus, daß die Heiden ihre Kenntniß des Thorah-Inhaltes durch ihr Gewissen bezeugen, und die des Ebräerbr., daß das Gewissen des Juden sich gegen die Gesetzlichkeit verwahrt, müssen wohl zuerst widerstreitend klingen, jedoch näher zugesehen drücken sie eben nur eine einhellige Grundauffassung und prägen recht eigentlich die beiden Seiten des Autonomismus aus, wie der Apostel denselben in der Grundstelle versteht: die nachweisliche Gebundenheit an den wesentlichen Inhalt des geoffenbarten Gesetzes, wie viel oder wenig im einzelnen Falle von demselben auch zu deutlichem Bewußtsein komme, und die Unabhängigkeit von allem geschichtlich gegebenen, wäre es auch der geschichtliche Leib jenes Gesetzes selbst, sofern er die Ermöglichung der ἔργα νεκρά ist. Auf Grund davon ist es durchaus, und sogar durch den Wortlaut der Bemerkung des Apostels, berechtigt, von einem sittlichen Natur-Gesetze zu reden, welches sich dann zum geoffenbarten ähnlich verhält, wie für die christliche Einsicht das Naturgesetz im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu der ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης Röm. 1, 20. Darum ist es Röm. 13, 4 f. die gesellschaftliche Naturordnung, deren Geltendmachung vor dem inneren Gerichtshofe in Aussicht gestellt wird. Dagegen, wenn z. B. d. B. d. Weisheit die Thätigkeit desselben mit den geschichtlich sich vollziehenden Gerichten in Beziehung setzt, so

---

Ausführung über τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές des Gesetzes Kp. 7, 11 f. gipfelt in einem allumfassenden Urtheil: οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος V. 18, vgl. Riehm S. 149.



thut das Paulus nicht; hatte Gott doch die Heiden ihre eigenen Wege gehen lassen; seine Gerichte über sie sind deshalb das Weltalter vor Christo hindurch nicht erweckende, sondern verstockende, wie das über Israel für die Gegenwart.[1]) — Das Gesetz im Gesetze also, das allgemeine, ewig giltige in der Thorah des Gottesstaates, liegt irgendwie der Gewissenswirksamkeit zu Grunde; das spricht der Apostel einfach nach seiner Erfahrung aus, ohne sich näher darüber auszulassen, auf welchem Wege diese Voraussetzung in das Bewußtsein der Heiden falle. Man wird annehmen dürfen, daß neben den vorkommenden einzelnen guten Handlungen eben jene Wirksamkeit selbst ihm der Erkenntnißgrund a posteriori dafür gewesen ist. Und die Thatsache konnte ihn gewiß nicht befremden. Von dem hohen Standpunkte der Geschichts-

1) Man möchte den Apostel des Irrthums zeihen, wenn man an manche Vorgänge im Alterthume denkt, in denen sich unter schweren Schlägen des öffentlichen und einzelnen Geschickes nicht nur ein zusammenbrechen, sondern eine tiefe sittlich-religiöse Erweckung vollzieht, — wenn man die tragische Dichtung mit ihren nicht geklärten, aber ernst sittlichen Entwürfen und Ergüssen vor Augen hat. Aber man darf nie vergessen, daß seine Urtheile zunächst, weil nicht auf gelehrte Untersuchungen, sondern auf eigene Beobachtungen begründet, seine Gegenwart angehen; und in dieser wurde ja das große Ergebniß gezogen. Das aber angesehen, lebte selbst im Bewußtsein der Heiden keine Zusammenstimmung zwischen Fügungen des Geschickes und anklagender Stimme des Gewissens; daher jene Rechnungstellung auf die Zukunft, s. ob. S. 144 f. Im allgemeinen mußte die Welt der Cäsaren den Eindruck eines in Verstockung dahingegebenen Geschlechtes machen, von dem nur einzelne sich abhoben, zumal wo das Licht des Evangelium hinschien. Es wird eben in jedem Betrachte dabei bleiben, daß die Heidenvölker auf die Naturausstattung gewiesen sind, und nur Israel durch die Geschichte erzogen, zu einem der Fortwirkung fähigen Ziele herangeführt wird. Dort wird die Mitgift entfaltet und zugleich verbraucht; hier gibt es wirklichen Fortschritt über den Anfang hinaus, weil mehr mitwirkt als die erste Ausrüstung. Denn nicht das Gesetz an sich, sondern seine ausdrückliche Zusammenfassung mit den Geschicken durch die zuversichtliche Hoffnung auf seine Einpflanzung in die Herzen und auf seine allseitige Verwirklichung im vollendeten Gottesreiche, seine prophetische Anwendung in der unauflöslichen Verknüpfung mit der Verheißung macht die göttlichen Führungen zu durchschlagenden Gewissenserweckungen. Die dergestalt erzogenen Denker vermögen dann diese Betrachtungsweise auch auf die Heidenwelt anzuwenden, wie das genannte Buch, — freilich auch dann nur mit zweifelhaftem Rechte. Dem Unterschiede in der Art, wie geschichtliche Ereignisse auf das Gewissen je nach den hier besprochenen Voraussetzungen wirken, wird daher jede Betrachtung Rechnung tragen müssen, wenn sie jenes schweigen des Apostels auch nicht schlechterdings für sich maaßgebend werden läßt.

betrachtung, den Röm. 11, 30—32 einhält, wird der Ungehorsam jeder Hälfte des menschlichen Geschlechtes in seiner Art zu einem Mittel der göttlichen Führung. Aber der Ungehorsam setzt die gegentheilige Anforderung an Willen und Bewußtsein voraus. Wie ihm die Verfinsterung des Gottesbewußtseins gegenüber der Möglichkeit, dasselbe lebendig zu halten, als verschuldet gilt, Röm. 1, 19 f., so leiht jenes ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις auch der sittlichen Verkehrtheit den Zug des widerstrebens. Nach 1 Kor. 8, 6 bildet für das ἡμεῖς διὰ Χριστοῦ als Vermittelung des ἡμεῖς εἰς τὸν θεὸν das διὰ Χριστοῦ τὰ πάντα als entsprechende Vermittelung des ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ πάντα die nothwendige Voraussetzung; hatte sich das erst vor seinen Augen enthüllt, dann mußte sein Blick sich für alle jene *schöpferischen* Fäden schärfen, die den Aufschlag des Gewebes ausmachen, in dessen unausforschlichen Gerichten und unausspürbaren Pfaden die Weisheit Gottes die Menschenwelt ihrem Ziele zuführt. Und wenn jene Anknüpfungen dem Apostel eben nur dienen, das *Bedürfniß* nach der Gnadenmittheilung klar zu stellen, so fand auch unter diesem Gesichtspunkte die von ihm angedeutete Nebeneinanderstellung mit der Thorah keinen Anstand; denn hörte er scharf zu, so vernahm er in seinen Arbeitskreisen, wie er sie 1 Kor. 1, 26 f. schildert, fast nur den Bericht von dem verdammenden Zeugen in der Brust.[1])

Uebrigens darf man nicht übersehen, daß der Apostel da, wo er die natürliche Voraussetzung dieser Wirkung des Gewissens beschreibt, ausdrücklich statt des bloßen νόμος eine Umschreibung wählt. Was als Urtheil sich geltend macht, braucht nicht zuvor deutlich als Imperativ gegeben zu sein, und ist zumeist bei den Heiden nicht in dieser Form gegeben; eben darum vollzieht sich bei denselben auch durchaus nicht so unzweifelhaft klar der Rückschluß auf den Imperator;[2]) und

---

1) oben S. 152 f. 158 f.

2) Die Ausdrücke erinnern mit Absicht an die schönen Ausführungen *Auberlens* göttl. Offenbarung 2 S. 27 f. Die Bedeutung derselben für die systematische Einsicht ist damit nicht bestritten, sondern nur vor einer Eintragung in die Bibel, sowie vor einem zu voreiligen schließen und vor dem hineinzeichnen der Ergebnisse von zwingenden Denkfolgerungen in das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit gewarnt, die doch nicht selten aller Folgerichtigkeit des Verstandes spottet. Wenn oben das allmähliche emporwachsen des Gewissens aus der griechischen Deisidämonie geschildert ist, so ist dabei auch der ursprünglich innige Zusammenhang von Frömmigkeit und Sittlichkeit zur Anschauung gekommen; das

Paulus deutet auch nicht von ferne darauf hin, daß ihnen das Gewissen zum Zeugniß dafür werde, ihre Autonomie sei im Grunde Theonomie.[1]) Das Ansehen dieses Urtheiles leitet sich demnach für die, welche darunter stehen, nicht von der höchsten Quelle ab; sie sind auch in diesem Sinne vor ihrem eigenen Bewußtsein autonom.[2]) Und so wenig das Gewissen seinem Grunde nach religiös bestimmt erscheint, so wenig auch in seiner Beziehung; es hat sich ja ergeben, daß selbst da, wo es auf völlig bewußtem religiösen Hintergrunde seine Wirkung vollzieht und ausdrücklich religiöse Beziehungen mit hineinspielen, nicht diese als solche den Gegenstand derselben bilden, sondern die mit ihnen verflochtenen allgemein menschlichen Angelegenheiten.[3]) Das ist denn freilich ein künstliches auseinanderhalten lebendig verschlungener Beziehungen; doch dessen kann bekanntlich keine Untersuchung lebendiger Vorgänge entrathen. Daß sie nöthig wird, hat seinen Grund allein darin, daß des Gewissens im neuen Testamente so selten ohne Voraussetzung der Offenbarung Erwähnung geschieht, und doch genug von ihm in dieser Lage bei dem Apostel zu lesen steht, um davon zu überzeugen, es gelte in jener Unabhängigkeit demselben nicht eigentlich als geschwächte, nicht als eine nur unvollständige Ausgestaltung seines Wesens. Gewiß hat er genug Heiden gekannt, deren Gewissen nicht rege war; denn diesen Zustand schildert er der Sache nach z. B. Eph. 4, 18. 19. Man

---

hat sich indeß nicht als eine Wirkung des Gewissens dargestellt, sondern als ursprüngliche religiöse Mitgift. Vielmehr zeigt ja die Orestie, wie für das griechische Bewußtsein der göttliche Imperativ, Apollons Geheiß, und das Urtheil des Gewissens, der θεσμός der Erinnyen, in so harten Widerstreit gerathen können, daß darüber das Gottesbewußtsein in Noth geräth. Unter solcher Verwirrung über die verschieden lautenden Imperative göttlicher Abkunft hört jener Rückschluß auf den Imperator nicht nur auf zwingend zu sein, sondern bleibt kaum möglich, es sei denn, der Väterglaube trete ergänzend ein, so lange er Kraft genug dazu bewahrt. — Die vom Apostel durch sein schweigen anerkannte Thatsache, daß das Gewissen den Heiden eben nicht ohne weiteres Gott bekundet, darf nicht außer Acht gelassen werden, wenn man dasselbe für die religiöse Anthropologie verwerthen will; daß das Gottesbewußtsein uns im Gewissen als das Bewußtsein von einem sein Gottes in uns gegeben sei (Schenkel christl. Dogmatik 1 S. 135), läßt sich daneben wohl nicht festhalten.

1) auch nicht Röm. Kp. 13, s. oben S. 249 f.

2) Wäre doch auch sonst ein so ehrenhafter Fanatismus für den verneinend gegen die Frömmigkeit sich kehrenden Autonomismus, wie ihn das achtzehnte Jahrhundert gesehen hat, kaum zu erklären.

3) s. oben S. 269.

braucht übrigens nicht ängstlich nach Belegstellen zu suchen, wenn man sich erinnert, wie nöthig er es fand, den Korinthern auch noch als Christen das Gewissen Punkt für Punkt zu schärfen. Mit deshalb hat er es für unerläßlich und zweckmäßig gehalten, seine Wirksamkeit unter den Heiden mit der Ankündigung des Gerichtes einzuleiten.[1]) Aber bei allen fand er den Stand doch nicht so; und der erste Abschnitt des Römerbriefes kehrt noch eine andere Seite der Sachlage hervor; sowohl Kp. 1, 32 als Kp. 2, 1 f. setzt er die Thätigkeit des Gewissens voraus, die dann ebd. V. 15 ausdrücklich herangezogen wird; und hier wie Röm. Kp. 13 wird kein Mangel an derselben bemerkt. 2 Kor. 5, 11 ist freilich von dem Gewissen der christlichen Korinther die Rede; aber die Vergleichung mit der früheren Erwähnung Kp. 4, 2 ergibt, daß Paulus die erhoffte Unbestechlichkeit im urtheilen nicht aus der christlichen Bestimmtheit desselben ableitet; und wenn er sich nicht scheut, diesen Gerichtshof hier neben den göttlichen zu stellen, so thut er der Sache nach dasselbe Röm. 2, 15. 16.[2]) Was ihm 1 Kor. Kp. 8 Schwäche des Gewissens heißt, ist nicht ein Mangel der demselben zukommenden Thätigkeit, seines urtheilens, weder an Regsamkeit, noch an Lauterkeit, sondern ein Mangel seiner hievon unabhängigen Voraussetzungen. Mithin erkennt das neue Testament, wenn es auch durch sein schweigen die Möglichkeit eines völlig guten Gewissens innerhalb der Heidenwelt leugnet, dagegen die eines unbestechlichen Gewissens und demzufolge einer wirklichen Gewissenhaftigkeit an. Mit diesem Urtheil über die μὴ εἰδότες τὸν θεόν ist aber unleugbar das andere gesetzt, daß das Gewissen nur in mittelbarem Zusammenhange mit dem Gottes-Bewußtsein stehen kann, — welches ja nicht mit dem Gottes-Bedürfniß oder mit einer nicht in das klare Bewußtsein durchdringenden Gottes-Erfahrung verwechselt werden darf.

Diese Erörterung des heidnischen Gewissens nach der Schrift hat nichts von dessen vorbereitender Bedeutung für die Entstehung des christlichen glaubens erbracht, und doch war oben beides zusammengestellt. Ausdrücklich ist auch in der That von der letzten nirgend die Rede; nur von dem jüdischen Gewissen wird Ebr. 9, 9 etwas ausgesagt, was man dahin ziehen kann. Das ist lehrreich. Was unterscheidet in diesem Betracht den Juden von dem Heiden? Das wissen um das

1) Vgl. besonders was sich aus 1 Thess. 4, 3 f. erschließen läßt; vgl. 5, 2 f.
2) S. oben S. 235 und Anm. 3.

Ansehen, unter dem sein Gewissen sogar die Thorah überfordert und die *ἔργα νεκρά* verurtheilt; die sich vertiefende Erkenntniß, daß sein *μῦσος*, und nicht nur dieses, sondern auch sein *ἀγνοεῖν* und *πλανᾶσθαι* (Ebr. 5, 2) *παράβασις* sei (ebd. 9, 15), welche ihm das Gebet auf die Lippen legt: *ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ* (Luk. 18, 13 vgl. 11, 4 Ebr. 10, 2). Damit es geradezu vorbereitend für die Zuwendung zum Evangelium wirke, bedarf mithin das Gewissen der religiösen Unterlage; die fördernde Einwirkung der offenbarten Erkenntniß auf seine Bethätigung, welche sich bei den Hellenisten beobachten läßt,[1]) muß auch nach dieser Seite hin eintreten. Darauf arbeitet die paulinische Gerichtsankündigung hin; unter ihrem Eindrucke kann die unbewußte Instruktion des Processes vor der letzten Tagfahrt[2]) zur thatsächlichen Vorbereitung für die Bekehrung werden. Wirft die Bezeugung der unausbleiblichen *δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ* Röm. 2, 5f. (vgl. 2 Theff. 1, 5f.) ihr Licht auf den *νομοθέτης*, dessen Wort den richterlichen Gedankenproceß klärt, dem man allein unterworfen ist und der auch allein der Erretter sein kann, so bietet sie auch in dem Werkzeuge jener den Mittler des Heiles dar.[3]) Hier ist mithin der Fingerzeig gegeben, auf welchem Wege (oder, wenn man will, auf welchem Umwege) das Gewissen in die Entstehung des christlichen Glaubenslebens eingreifen kann.

Aus dem bisherigen erhellt, daß die Bezeichnung „heidnisches Gewissen" eine solche ist, die nur unter gewichtigem Vorbehalte zugelassen werden darf; wirkt nach dem Apostel das Gewissen nicht der Art, daß es, selbst inhaltsleer, die Forderung an den Menschen stellt, sich nach irgend einem sich darbietenden oder zu suchenden Maaßstabe zu messen; vertritt es vielmehr einen Inhalt, der mindestens theilweis mit dem im Christenthum erfüllten Gesetze zusammentrifft, dann macht eben dieses Erlebniß nicht das heidnische, sondern das menschliche im Heiden aus (*πᾶσα συνείδησις ἀνθρώπων*); es bezeichnet die anima naturaliter,

---

1) s. oben S. 200f.

2) Röm. 2, 15. 16 und dazu meine Auslegung Stud. S. 300 f.

3) Jak. 4, 12 (vgl. Matth. 10, 28) und dazu Calvin: unus ergo deus est, qui suis legibus conscientias iure subjectas habet, quem ad modum solus animae salutem vel interitum habet in manu sua; wie Calvin hier auf die Freiheit von anderen leges schließt, so gilt auch der umgekehrte Schluß auf die einzige, und darum unabweisliche Bindung an die lex dei. Ferner Ebr. 4, 12 und V. 13 *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*, vgl. Röm. 14, 10—12. Endlich Apg. 17, 31 *ὃν ὥρισεν* vgl. *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* Röm. 2, 16.

wenn auch nicht christiana, noch ohne weiteres religiosa, doch ad deum relata. Und eben darum bleibt das Gewissen auch im Christen dasselbe menschliche, wie sich das in dem Verhältnisse der Aussprüche 2 Kor. 5, 11 und 4, 2 darstellt, und auf die Auslegung der Stellen Apg. 23, 1, 2 Tim. 1, 3 erklärlicher Weise vielfach Einfluß geübt hat. Ist trotzdem ein beträchtlicher Unterschied in den Aussagen über das Gewissen der Heiden und das der Christen unverkennbar, so liegt auf der Hand, daß derselbe mit der religiösen Stellung zusammenhangen muß, und es ist ferner bereits aufgefallen, wie dem letzten das gute Gewissen aufbehalten bleibt. Wie wird das durchherrschend böse Gewissen gut, während es doch dasselbe Gewissen bleibt? Die Frage erscheint um so schwerer zu beantworten, wenn man fest im Auge hält, daß jenes eine Menschen-Gewissen eben das unauslöschliche Urtheil über den Thatbestand der eigenen Gegenwart und Vergangenheit ist, und zwar der letzten vornehmlich; das scheint eben nur sein oder nichtsein, schwerlich aber inhaltlich sich wandeln zu können. Wirft das neue Testament Licht auf diese Dunkelheit? Erinnert man sich an die Verbindung des bösen und guten Gewissens mit der Taufe Ebr. 10, 22 f. 1 Petr. 3, 21, so wird man eine solche Beleuchtung von der zuerst erwähnten Wandelung im religiösen leben und ihrer Bedeutung für diese Seite des Selbstbewußtseins erwarten. Unter jenem Vorgange muß sich dann aber die συνείδησις θεοῦ zur vollen Klarheit herausbilden; und gewinnt das Gewissen diese nähere Bestimmung, dann wird auch sein Maaßstab sich irgendwie ändern. Nur das Verständniß dieses Vorganges verspricht eine Beseitigung der hervorgehobenen Schwierigkeit, weil der Thatbestand in seiner Sprödigkeit für sich gewonnen jede Erklärung des Urtheilsumschlages ausschließt; dann aber wird vorerst zu erwägen sein, ob und wie eine Aenderung des Maaßstabes anzunehmen sei, um dann aus dieser Erkenntniß die Folgerungen nach jener Seite hin zu ziehen.

Nach dem ersten Anscheine besteht in der hervorgehobenen Beziehung kaum eine Schwierigkeit. Entspricht das Gewissensurtheil dem ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ und stellt der christliche Unterricht eben das ewige in der Thorah, aus der geschichtlichen Umhüllung herausgeschält, vor das Bewußtsein, so kann es sich ja hier nur um eine Erleichterung und Verschärfung des urtheilens, nicht um eine inhaltliche Wandelung des Urtheiles handeln. Nichtsdestoweniger läßt sich etwas von einer solchen Wandelung in dem gesammelten biblischen

Stoffe nicht übersehen. Allerdings ist die συνείδησις εἰδώλου nur eine Abart der συνείδησις θεοῦ und vertritt im gewissen Sinne die erste Tafel, die ja zum νόμος gehört; indeß doch nicht zu dem ἔργον τοῦ νόμου, wie es dem Heiden zu bestimmtem Bewußtsein kommt, während von ihm gilt: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία Röm. 1, 21. Paulus, der es eben mit den Heiden am Ausgange ihrer Geschichte zu thun hatte, wird kaum gewußt haben, mit wie gutem *geschichtlichem* Rechte er schrieb: τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν Röm. 1, 32. Zwar findet man ja mehr als einmal bei ihm einen über die jüdischen Schranken hinausgreifenden Weitblick, auf den hin man ihm zutrauen kann, er habe so gut wie später Tertullian die heidnische Ahnung von dem δαιμόνιον, von der Gottheit, und die übliche und ermattende Deisidämonie zu unterscheiden gewußt;[1]) dann aber konnte er sich sogar für jenen Satz auf die Gegenwart berufen. Allein voller klang doch der Grundton desselben in den Chören des Aeschylus wieder, die damals nicht mehr im Volke lebten; und wiederum mit anderem Nachdrucke als jene ἐπίγνωσις des bösen Gewissens in der Heidenwelt, und auch mit Ansprüchen, die in dieser unerhört waren, steht die συνείδησις θεοῦ 1 Petr. 2, 19 vor dem Christen. Die Doppelseitigkeit der sittlichen Aufgabe unter Voranstellung der Beziehung auf Gott ist zu voller Klarheit gekommen Apg. 24, 16, und deshalb geschieht fortan des Gewissens da Erwähnung, wo die religiöse Bezogenheit *alles* Handelns den Ton hat. Dies der Grund, weshalb man mit einigem Scheine behaupten konnte, im neuen Testamente werde das Gewissen als eine Aeußerung des religiösen Lebens aufgefaßt. Man hat dabei nur außer Acht gelassen, daß dieser Zusammenhang zwar wohl für den Christen, aber nicht für die Regsamkeit des Gewissens an und für sich als unerläßlich angesehen wird, wenn anders die früheren Erhebungen zutreffend sind; können doch auch bei Christen die religiösen Vorstellungen und Ueberzeugungen in eifriger Pflege stehen und dabei das Gewissen geradezu abgestumpft sein, wie die Hirtenbriefe vor Augen stellen. Darum folgt aus jenen Erscheinungen nicht, daß man dem Gewissen eine bewußt religiöse Bestimmtheit aufzudrängen habe. Vielmehr mit derselben Sachlichkeit, mit demselben nüchternen Blicke in die Wirk ichkeit, der den Heidenapostel bestimmte, nicht die Tugenden, wohl

1) Apg. 17, 22 f.

aber die bedingte Sittlichkeit und jedenfalls die in Wirksamkeit stehende sittliche Anlage der Heiden mitten in ihrer religiösen Verkommenheit anzuerkennen und in seiner Lehre wie in seiner Bekehrungsarbeit bei ihrer Gewissenhaftigkeit festen Fuß zu fassen, mit derselben Sachlichkeit nehmen er und die ihm folgenden urchristlichen Lehrer einfach die Thatsache auf, daß mit der christlichen Verkündigung dem Menschen ohne weiteres das Ansehen und der Maaßstab klar wird, unter und nach welchem das Urtheil seines Gewissens sich vollziehen muß und im tiefsten Grunde immer vollzogen hat. Liegt das letzte in der Aeußerung von dem in die Herzen eingeschriebenen Gesetzeswerke, so ist die einfache Annahme, daß das Gewissen mit erwachender Lebendigkeit der Beziehung auf Gott auch ein συνειδέναι ἑαυτῷ ὄντι τοῦ θεοῦ wird, nur die Kehrseite jener Thatsache, wie es ja in dem Begriffe des Selbstbewußtseins liegt, daß dasselbe beim Christen ein religiöses sein muß, so bald es aus den öden Gebieten der rein formalen Anthropologie heraustritt. Haben die Christen als Heiden der Obrigkeit den Zoll entrichtet, weil ihr Gewissen sie die sittliche Natur jener ahnen ließ, so muß ihnen jetzt die letzte in voller Klarheit vor Augen treten, da sie jene als Dienerin Gottes ansehen lernen Röm. 13, 4, und sie werden ihr, weil sie seinen Willen kennen, um des Herrn willen gehorchen 1 Petri 2, 13. 15. Und wenn nun bei der Begründung der christlichen Kirche die ihres aus Gott zuströmenden lebens selbstgewiß frohe Frömmigkeit sich bis in die feinsten Aederchen menschlichen erfahrens und treibens umwandelnd ergießt; wenn selbst die Behandlung des Leibes durch die dankbare Erinnerung an die zu Golgatha vollzogene Loskaufung bestimmt werden soll (1 Kor. 6, 20); wenn, wie die Sachen in jenem ersten entscheidenden Geisterkampfe einmal liegen, die unbedeutendsten gesellschaftlichen Berührungen zu Punkten werden, wo es sich um gewichtige Siege oder Niederlagen handelt, dann versteht es sich wohl, daß die religiöse Beziehung an allen Stellen den Ton hat, in welchen das Gewissen erwähnt wird, — von denen zu schweigen, welche die Bekehrung berühren. — Und in dieser unbefangenen Selbstaussage der neuen christlichen Erfahrung hat bereits die apostolische Zeit das entscheidende Wort über den wurzelhaften Zusammenhang von Sittlichkeit und Gottbezogenheit mit der That gesprochen,[1]) — ohne einen besonderen Ton darauf zu legen, mit der einfachen Selbstverständlichkeit des erlebten.

1) s. oben S. 215.

Treffen diese Betrachtungen das richtige, so liegt es auf der Hand, daß hier nach einer Seite hin etwas ähnliches geschehen muß, wie unter dem alten Bunde; wo sich dem Gewissen sein Maaßstab vollkommen entsprechend, aber auch vollkommen klar ausgeprägt darbietet, tritt seine Selbständigkeit nothwendig zurück; es kann als eine völlig abhängige, rein „formale Funktion" erscheinen.[1]) Damit seine Autonomie, das heißt die Selbständigkeit seines Inhaltes und zugleich dessen Einhelligkeit mit dem von Gott her stammenden Sittengesetze klar heraustrete, muß es im Kampfe mit der öffentlich geltenden Sitte stehen. Das ist das Ergebniß, welches dem neuen Testamente über die Inhaltlichkeit der Gewissensforderung zu entnehmen ist, und welches sein Licht verdeutlichend auf die Vorgänge in der alten Welt zurückwirft.[2]) Und doch unterscheiden sich ja auch an dieser Stelle altes und neues Testament bedeutsam, denn das letzte schweigt nicht gleicher Weise von dem Gewissen wie das erste. Wie erklärt sich das? Diese Frage führt die Untersuchung auf eine Erscheinung, welche bei der Erörterung über die Inhaltlichkeit des Gewissens erkleckliche Verwirrung anzurichten pflegt, — die sogenannte Individualität seiner Aeußerungen.

Dem Apostel wie dem Forscher ist das Gewissen als eine geschichtlich gegebene Größe entgegengetreten; so will es unter geschichtlichen Gesichtspunkten erkannt sein. Nun entfaltet sich die Bewegung des gemeinschaftlichen lebens durch die Zeit hin vornehmlich auf Grund einer doppelten Spannung; diese besteht einmal zwischen bleibender Naturanlage und überlieferter Fortbildung, zum anderen zwischen dem Gewichte des gemeinsamen Bestandes menschlichen lebens und dem Einzelwerthe jedes Menschen, zwischen Sitte und Sittlichkeit. Auf die erste Spannung weist der Satz des Paulus von der natürlichen Autonomie der Heiden zunächst hin;[3]) doch leidet er auch Anwendung auf die zweite. Bekanntlich stellte der Zusammenbruch des öffentlichen lebens im Alterthume schließlich jeden einzelnen auf sich; in Atome zerfallend, sofern nicht eine kunstvolle, aber gewaltsame Ordnung noch ein bröckelndes Gefüge erhielt, setzte die überlebte Gesellschaft ihre Kinder aus, und

1) wie es Güder widerfahren ist a. a. O. S. 262 f.; während er anderen vorwirft, daß ihnen die christliche Persönlichkeit zum Portrait des Gewissens gesessen, ist er selbst dem, was das neue Test. als „die allgemein menschliche Thatsache" des Gewissens heraushebt, nicht gerecht geworden.

2) s. oben S. 198 f.

3) s. oben S. 238 f.

diese sahen sich genöthigt, vornehm auf sie zu verzichten oder den Kampf aller gegen alle im Namen des Eigennutzes und Genusses zu erklären. Der Einzelbestand mußte so den Menschen wohl eindrücklich werden; aber wie wenig das den nachdenkenden eine erfreuende Entdeckung war, dafür sei an obige Schilderungen erinnert;[1]) keinesweges ist damit schon der Einzelwerth entdeckt und verbürgt. Aber ganz war er darum dem Alterthume nicht verborgen geblieben; in der Schuldrechnung konnte der sich selbst überlassene Mensch lesen, was er werth sei.[2]) Und wenn der alte Bund in seiner erziehenden Unvollendetheit mit dem Alterthume die Schätzung theilt, dergemäß der einzelne nur als Theil des ganzen einen Werth beanspruchen kann; wenn unter ihm der einzelne seines Verhältnisses zu Jehovah nur als beschnittenes Kind Israels froh werden mag, so dämmerte zwar auch hier unter der Schuld das Bewußtsein eines besonderen Verhältnisses zum Herrn auf (Ps. 51, 6), ja es brach auch hier und da eine erfreuende Ahnung von einem solchen hervor (Ps. 16 u. s. w.); aber jene das Herz dahinnehmenden Verbürgungen für die Vaterliebe, deren Fürsorge sich ungetheilt auch dem geringsten zuwendet; jene schlichten, großen Worte der Bergpredigt, die erst den Boden für eine getroste und gedeihliche sittliche Arbeit roden und räumen, klangen als neue Offenbarung in jüdische Ohren. Und als Jesu Apostel behauptet Paulus die eigenthümlich christliche Höhenlage oberhalb der alttestamentlichen, indem er lehrt, daß die Erkürung Gottes nicht nur geschichtlich dem erkorenen Volke, sondern von Ewigkeit den einzelnen glaubenden als erkorenen gelte, und so die Heilsgewißheit nicht aus der ebenso augenscheinlichen als im tieferen Sinne unnachweislichen Zugehörigkeit zur Gemeinde, sondern aus der eigenen Lebenserfahrung mit ihren ewigen Voraussetzungen ableitet.[3]) Indem nun dem Einzelwerthe seine letzten Wurzeln in dem göttlichen Rathschlusse aufgewiesen sind, ist er im glauben unerschütterlich festgestellt, aber auch einem jeden sein leben in die Hand gelegt, und das Privatleben[4]) sieht sich mit einem Schlage an Wichtigkeit nicht nur dem öffentlichen gleich gestellt, sondern hoch über dasselbe erhoben, weil sich

1) oben 203 f. bes. 209. Es erwacht vielmehr alsbald die Sehnsucht nach dem Uebergange aus dem „ichts in das nichts."

2) oben S. 209 vgl. S. 195. 203, ferner S. 147 f. 169.

3) Vgl. unter Vorbehalt **Weiß** bibl. Theol. § 88 und die Bemerkungen von **J. P. Lange** d. Br. P. a. d. Römer S. 184.

4) Das Wort in seinem Doppelsinne verstanden.

von ihm aus der Rückblick in die ewigen Gründe und der Ausblick über die irdischen Grenzen viel unmittelbarer erschließen. Diese bedeutsame Wendung in der Gesammtschätzung muß von höchster Bedeutung für Erkenntniß und Werthung des Gewissens sein; das deutet sich sogleich an, aber dieser Zusammenhang hat seine Tragweite erst allmählich in der kirchlichen Erfahrung ausweisen können. Innerhalb des Gesichtskreises dieser Untersuchung zeichnet sich das Verhältniß sehr deutlich in den verwandten Erörterungen Röm. Kp. 14. 15 und 1 Kor. Kp. 8. 10 ab; die allgemeine Erkenntniß findet ihren Ausdruck in dem sittlichen Grundsatze: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω*, wie er seinen Hintergrund an dem anderen gewinnt: *ἕκαστος περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ* Röm. 14, 5 und 12; sie wird mit Rücksicht auf die, welche sich mit ihrem Gewissen zu thun machen, ausgesprochen einerseits in der Frage: *ἱνατί ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;* andererseits in der Warnung: *τύπτοντες τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν, εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε.* Tritt der innere Richter zunächst nur in einem engeren Kreise unter das neue Licht, kann und muß anderswo nun die Sache wirklich verhandelt werden, ohne den noch unbekannten zu nennen,[1]) so sind doch alle Voraussetzungen vorhanden, daß man erwarten darf, ihn ohne eine wesentliche Abweichung von der apostolischen Anschauungsweise mehr in den Vordergrund gerückt zu sehen, wenn es einmal gelten sollte, wo Sache und Name gleich bekannt sind, für die Selbständigkeit gegen Gesetzlichkeit einzutreten.

Hier indeß ist noch kurz die Frage zu beantworten, ob die unzweifelhaft anerkannte „Individualität" des Gewissens, das heißt die Eigenartigkeit seiner Urtheile bei jedem und folgeweise die mögliche Verschiedenheit derselben bei allen, eine Mannigfaltigkeit von Gewissensmaaßstäben in sich schließe. Schon oben wurde festgestellt, daß im 1. Korintherbr. durchaus der eine höchste Maaßstab des Doppelgebotes angenommen ist. Man wird doch auch daran zu denken haben, daß ein allgemeiner Grundsatz und seine besondere und einzelne Anwendung, daß universelles und individuelles bei aller Unterschiedenheit an sich nicht außer einander liegen, wie das dem allgemeinen untergeordnete und einander nebengeordnete besondere; in jenem Verhältnisse stehen die Gewissens-

---

1) denn hier gilt, was Gaß bei der Lehre Jesu behauptet: „des Wortes bedarf es nicht, wo die Sache so scharf getroffen wird" s. oben S. 216 f.

urtheile zu dem angelegten Mäaßstabe. Daß man dessen bei dieser Untersuchung so oft vergißt, hat seinen Anlaß, wie es scheint, in dem vorschnellen zusammenwerfen des Gewissensurtheiles mit einer sittlichen Vorschrift. Ein solches Urtheil ist ja gar nicht bloß die Anwendung einer Vorschrift auf eine passende Gelegenheit, während noch res integra vorliegt, sondern es hat die ganze Verwickelung der Beweggründe, Vorurtheile und Irrthümer in seine Erwägungen aufzunehmen. Dies Urtheil, welches dem des Nierenprüfers und Herzenskündigers zunächst steht, kann sehr verschiedenartig erscheinen und doch einen sehr einfachen und ganz einhelligen Maaßstab handhaben. Und diese Einfachheit wird dann auch einleuchtend, wenn man seinen eigentlichsten Gegenstand scharf ins Auge faßt: die *εἰλικρίνεια*, das *θέλειν καλῶς ἀναστρέφεσθαι*, das *φιλοτιμεῖσθαι τῷ θεῷ εὐάρεστον εἶναι* (2 Kor. 5, 9). Jene Verschiedenartigkeit dringt mithin in die Aussprüche auf dem Wege ein, daß verschiedene Ueberzeugungen den zu beurtheilenden Entschluß beeinflußt haben und sein Werth gegenüber der grundlegenden Forderung also nur im Verhältnisse zu jenen recht meßbar wird.[1]) Darum darf eben nie das allgemeine, etwa auch wissenschaftlich geklärte, Urtheil über gewisse Handlungs**weisen** versuchen, sich als fertiges Endurtheil über die einzelne Handlung dieses bestimmten Menschen mit seiner ganzen Vergangenheit und Gegenwart einzudrängen; darum soll man verfahren *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* Röm. 14, 1.[2]) Diese Erinnerungen

---

1) Die Kategorienpaare objektiv und subjektiv, universal und individuel, identisch und different richten durch Kreuzung und Vermischung in der Frage über den Gewissens-Inhalt viel Verwirrung an. Beim subjektiven hat man nicht ohne weiteres an alles persönliche oder individuel-persönliche, sondern ausschließlich an das willkürliche zu denken; und dann liegt auf der Hand, daß sich subjektiv und individuel durchaus nicht decken; doch werden beide Begriffe in diesen Fragen oft verwechselt. Daß ich einerseits mich auf das Gewissen eines anderen getrost berufe, weil es mit meinem identisch sein muß, und andererseits mich auf meines zurückziehe, weil es mit keinem anderen identisch sein muß oder kann, beweist nichts gegen die Objektivität oder selbständige Gegebenheit seines Inhaltes. Im individuellen muß ja immer auch ein universelles darin sein; es enthält das identische und differentes, und je nach dem kann eines von beiden hervortreten. Das subjektive kommt aber nur mittelbar ins Spiel durch die Verwickelung, die dann eintritt, wenn der Maaßstab an die irrende, nicht aber sündige Gesinnung gelegt werden soll. Daraus folgt indeß nicht, daß er selbst der Subjektivität entstamme.

2) **Cremer** a. a. O. S. 377 s. v. *διάκρισις*.

sollen nur möglichst bestimmt den wirklichen Inhalt der Aussagen des Apostels herausstellen; deshalb ist auch hier nicht der Ort, zu untersuchen, wie es möglich wird, daß sich dies nach der guten Absicht schätzende Urtheil doch nicht auf den Nachweis des sibi constare, auf das Ergebniß der Vergleichung von sittlicher Denkweise und Handlungsweise beschränkt.[1]) Des Paulus Meinung war es nach dem bisherigen keinenfalls, die Währung jenes Urtheiles so zu begrenzen.

Indeß geht man von dem Urtheile des Gewissens zu der Vorschrift fort, dann läßt dieser Weg bei dem unternehmen im Stiche, den Widerspruch auszugleichen, daß den Gewissensurtheilen eigentlich das Gesetz und doch irgendwie verschiedene Maaßstäbe zu Grunde liegen. Das hat aber auch für die Betrachtung des neutestamentlichen Stoffes wenig auf sich, weil ihr nirgend bestimmt das befehlende Gewissen begegnet. Daß es sich bei jenen für jeden unbedingt giltigen Urtheilen doch auch um Trübungen des Christenlebens, um zurückbleiben und beirrtsein durch Vorurtheile handelt, dessen hat der Apostel ja kein Hehl. Unter der Erziehung der Gnade sollen aus den schwachen starke werden; dann wird auch das strenge Gewissensurtheil kein enges, das ist: kein schwaches, mehr sein. In dem Maaße als die Erneuerung des Sinnes und mit ihr die Fertigkeit im sittlichen urtheilen unter der erleuchtenden Wirkung der Gnade zunimmt (Röm. 12, 2), wird sich auch die Thätigkeit des Gewissens leichter und durchschlagender vollziehen können; aber es tritt nun auch aus seiner Einsamkeit, die seine Bedeutung so groß nicht nur erscheinen, sondern sein lassen mußte, in Reih und Glied, und zum Theil hinter höhere und wirksamere Mächte zurück: das erfüllte Gesetz, wie es in der persönlichen Offenbarung der Liebe *vor* dem Christen steht, und den Geist, der denen, die Christo gehören, treibend *innewohnt*. Eben darum bedarf es für den Christen keiner im eigentlichen Sinne *gesetzgebenden* Stelle im eigenen inneren. Nichtsdestoweniger geht indeß das Gewissen, wenn es auch nicht der am dunkelen Orte scheinende einsame Stern mehr ist, keinesweges in dem Sonnenglanze des Tages auf und unter; es gewinnt nur eine andere Bedeutung. Hat ehedem sein zuckender Puls den Lebensrest des Gottesmenschen bezeugt, so werden von jetzt an seine geringeren Schwankungen dessen Gesundheitsstand in der innersten Herzenskammer anzeigen; — und der ruht auf Wahrhaftigkeit und Rechtlichkeit in der

1) vgl. oben S. 199.

Bewährung des glaubens. So bezeugen zumal die Hirtenbriefe, einstimmend in die Ermahnungen an die Korinther. Hat der Christ nicht mehr nach der sittlichen Wahrheit zu forschen und auch nicht ängstlich zu fragen, woher er einen Anreiz nehme, wirksam genug, um die trägen Kräfte zu ihrer Durchführung anzuspornen; ist ihm sein Naturgesetz deutlich vor Augen und die sittliche Kraft wiederhergestellt, so kommt es nur auf das eine entscheidende an, daß er für den vollen und steten Einklang seines wollens mit dem Gesetze sorge; und die Probe darauf ist das Zeugniß seines Gewissens oder in der uneigentlichen Wendung: das gute Gewissen. Die Probe bleibt streng individuel und sie ist peinlich. Sie ist peinlich, denn sie fordert ein stetes ἀσκεῖν; die christliche Freiheit bedarf für ihr gedeihen sehr ernstlich einer Askese. Darum versteckt sich das böse Gewissen so gern hinter die Maske einer gesetzlichen Asketik,[1]) die mit aller ἀφειδίᾳ σώματος[2]) und ins Auge wie ins Selbstgefühl fallenden Selbstquälerei bequemer bleibt, als die stete Prüfung an dem Sonnengleiß des in das verborgene schauenden Gottesauges und das aushalten vor dem Spiegel des geklärten Bewußtseins.[3]) Sie ist peinlich, denn sie fordert eine große Selbständigkeit, weil sie streng individuel ist; kein Lob eines anderen, kein fremdes, ob auch echtes Ideal, so lange es nicht von innen heraus das eigene geworden ist, kein Spott von außen darf sie beirren; zur Bewahrung des guten Gewissens gehört ebenso viel Muth als Demuth.

Diese entscheidende Bedeutung der lauteren Selbstbeurtheilung für das sittliche leben ist nun zunächst auch nichts eigenthümlich christliches; von ihr reden ja die Lateiner wortreich. Eben deshalb darf man es auch nicht als etwas ganz besonderes betonen, daß das christliche Gewissen ἐν πνεύματι ἁγίῳ seine Thätigkeit vollziehe, wie ja dessen auch nur an einer einzigen Stelle, Röm. 9, 1, Erwähnung geschieht. So lange es ein gutes bleibt, versteht sich das für den ἐν πνεύματι und darum κατὰ πνεῦμα ὤν Röm. 8, 9. 5 von selbst; muß es böse werden, so ging ein λυπεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ Eph. 4, 30 voran; daß es aber mit dem weichen des Geistes aus denen, die ἐναυάγησαν περὶ τὴν πίστιν, unwirksam werde, behauptet das neue

1) Tit. 1, 13 f. 1 Tim. 4, 1 f.
2) Kol. 2, 20 f.
3) 2 Kor. 1, 12 ἐν εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ i. e. πρὸς εἵλην τοῦ θεοῦ κρινόμενος; 2, 17. 5, 11.

Testament nicht; vielmehr beruht die bedenkliche Aussicht, welche für den Fall der Verführung 1 Kor. 8, 10 f. eröffnet wird, auf der Voraussetzung seiner Zähigkeit.[1]) Auch auf diesem Punkte ist nach der Darstellung des neuen Testamentes mithin das christliche Gewissen nur das Menschen-Gewissen, zunächst unter hellerer Beleuchtung; nur klarer wird es, daß ihm die Richtung auf allgemeine Gedanken, denen das erkennen nachstrebt, fremd ist, daß es sein leben vielmehr durchaus in der eigenartig entwickelten Innenwelt der einzelnen hat; daß es eben eine Seite des lebendigen Selbstbewußtseins derer bildet, deren selbst durchaus eigenartig bestimmt und entwickelt ist. Allein daß nun die ihm mögliche Leistung im inneren Haushalte auch ganz wirklich werde, dazu sind erst dem Christen die günstigen Bedingungen geboten. Das Menschen-Gewissen in voll entwickelter Wirksamkeit, welche für die in fortschreitender Befreiung begriffene Einzelsittlichkeit unentbehrlich ist, kann daher nur in dem christlichen Gewissen erkannt werden, und zwar auch in ihm nur, wie dieses selbst in der Entwickelung begriffen ist. Freilich nicht dergestalt, daß es plötzlich durch die Eingebungen des göttlichen Geistes zu einem untrüglichen Orakel im eigenen Herzen würde; davon gibt die h. Schrift nirgend eine Andeutung. Nur der besonnene „gewissenhafte" Christ, der, ehe er handelt, nach dem *πληροφορεῖσθαι ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ* trachtet, wird in der Ruhe der überlegenden Seele schon zuvor jenes Urtheil vernehmen, welches die vorläufige Spiegelung des unausbleiblichen guten oder bösen Gewissens ist.[2]) Ist ihm das *ἔχειν ἀγαθὴν συνείδησιν* zur Lebensaufgabe geworden, dann wird ihm die Beschäftigung mit den Gewissensurtheilen zur Schule für deren Lösung werden; aber nicht in unmöglicher Abscheidung von der Erziehung durch die Wahrheit des Evangelium und durch die christliche Gemeinschaft. In diesem Sinne erscheint dann das Gewissen als Beweggrund Röm. 13, 4 und besonders 1 Petri 2, 19; man mag sagen, daß diese Verwendung darauf hindeutet, es könne von derselben Stimme auch eine belehrende Mahnung ausgehen. Hier dürfte also die Stelle sein, wo sich die Vorstellung von einem vorangehenden befehlenden Gewissen ankündigt, und, wenn mit dem letzten Worte, wie es in der That scheinen will, zu viel gesagt ist, wenigstens sich anknüpfen läßt. Dabei ist noch im Auge zu behalten, daß im Petrusbriefe allerdings

1) oben S. 265 vom „schwachen" Gewissen.
2) oben S. 270 f.

die Verbindlichkeit zu einer Beweisung der gottesfürchtigen Tugend in Rede steht, wie sie nur einem Christen einleuchten kann, darum aber eben auch die ganze christliche Einsicht und Gesinnung für diese Gewissenswirksamkeit vorausgesetzt ist.[1]) Und weil der Christ nicht mehr mit seinem Gewissen allein ist, so steht er auch nicht mehr bloß unter der Erfahrung seiner Wirkungen, sondern er kann es behandeln; nicht nur in dem Sinne, in dem Seneka alles handeln als eine Wirkung auf das Bewußtsein nimmt, dem die Rückwirkung desselben nicht ausbleibt, wobei denn nur dessen unzerstörbare gleiche Natur zu Tage kommt;[2]) vielmehr eröffnet sich hier die Aussicht auf eine gewisse Bildsamkeit dieses inneren Wächters. Der Christ kann auf sein Gewissen mittelbar einwirken, indem er die Voraussetzungen seines Urtheiles umwandelt; denn was mit den schwachen Korinthern nur für den Augenblick und darum in schädlicher Weise vorgeht, daß sie über die bisher eingenommene Stellung hinausgehoben werden, kann auch für die Dauer und zum Heile geschehen, wo nur erst der feste Stützpunkt in der Bindung an den Gottes-Willen gewonnen wurde, den immer völliger zu erfassen des Christen Ziel ist.[3]) Eben damit ist auch eine Aussicht für eine erziehende Einwirkung auf das Gewissen anderer eröffnet. Allerdings darf sie nicht jene Art von „Erbauung“ sein, die sich vielmehr als „schlagen“ erweist; da hat der Apostel vorgebaut und zwar mit einschneidendem Ernste. Die christliche Erziehung setzt eben die zarte Schätzung des Einzelwesens, der Eigenart voraus. Wo sie zur Geltung gekommen ist, da wird gerade die eigene Einzelgewissenhaftigkeit die Fertigkeit für die Förderung derselben bei anderen sein, wie man am Beispiele des Paulus sehen kann. Und entsprechender Weise wird rege

1) Wurde oben S. 312 bemerkt, daß das Gewissen einerseits unter dem Evangelium zurücktrete, wie unter dem Gesetze, so hat sich nun gezeigt, daß andererseits es seine volle Wirksamkeit erst entwickeln kann, wenn es jener Einsamkeit, die es so hervorleuchten läßt, entnommen ist; auch hierin liegt etwas ähnliches mit dem Vorgange bei den Hellenisten, oben S. 200 f. Als anthropologische Erscheinung, in seiner unzerstörbaren Ursprünglichkeit, hebt es sich am meisten heraus, wo es keine Anlehnung am vorhandenen religiösen leben findet; als Kraft für die gesunde und fruchtbringende Entwickelung des sittlichen lebens entfaltet es sich erst ganz, wenn es von den Lebensmächten mitgetragen wird, die von der Offenbarung ausgehen.

2) ep. 41, oben S. 41 Anm.

3) Röm. 12, 2. Kol. 1, 9 f.

Gewissensselbständigkeit den Sinn und das Urtheil für die Lauterkeit des anderen in seiner eigenartigen Sittlichkeit verleihen.[1])

Wenn übrigens die zuletzt erwähnte paulinische Verhandlung als biblischer Rechtstitel der Gewissensfreiheit angesehen wird, und man dabei mit Grund überwiegend an die Freiheit der starken nach 1 Kor. 10, 29 denkt, so muß doch zunächst betont werden, daß die Selbständigkeit in Gewissenssachen auch von den schwachen selbst verlangt und deren Achtung von anderen streng gefordert wird. Diese Selbständigkeit, in Anerkennung deren die starken sich scheuen sollen, den schwachen Gewissenszweifel zu erregen, die schwachen aber nicht beanspruchen dürfen, dem anders handelnden starken ein Gewissensurtheil zu sprechen, das heißt eben im Sinne des neuen Testamentes ihm die Lauterkeit, die innere Zusammenstimmung zwischen handeln und glauben abzusprechen;[2]) diese Selbständigkeit ist der Grundstock aller Gewissensfreiheit. Jene Anerkennung ist aber nur da möglich, wo die Voraussetzung beiderseits gilt, daß der Obersatz aller Gewissensurtheile die Wahrheit Gottes bildet, und daß nur deren Anwendung durch besondere Ueberzeugungen verschiedenartig gelenkt wird; natürlich aber durch Ueberzeugungen, die mit jener nicht in ausschließendem Widerspruche stehen. Denn wer möchte wohl meinen, daß Paulus Schonung für die Ueberzeugung gefordert hätte, Hurerei sei ein sittlich gleichgiltiges?[3]) Die Annahme der Verwickelung mit einem solchen Grundsatze liegt ihm fern, weil er dem Gewissen den Naturzug gegen das unsittliche beimißt. Die Schwäche, für die er Schonung fordert, ist die Enge und nicht die Weite des Gewissens. Hat so in seiner Auffassung die unbedingte Selbständigkeit ihre sehr kennbare Bedingung, so kommt auch die Gewissensfreiheit nur mit ihrer unerläßlichen Schranke zur Geltung. Nicht nur daß ihr Recht eben aus der Pflicht zur Selbständigkeit, das heißt aus der Pflicht zur Lauterkeit fließt und im tiefsten Grunde aus der Erfüllung der ersten Tafel erwächst; dieses Recht wird eben darum nur so weit zugestanden, als es bereit ist, sich auch unter die zweite Tafel zu beugen. Die höchste Anerkennung des Einzelwerthes der Person kommt beim Apostel nur zur Sprache, während er den höchsten

---

1) oben S. 243 f.

2) für beides Römer Kp. 14, wo die Regeln, welche auch im 1 Korintherbr. zu Grunde liegen, unter diesen Gesichtspunkten weiter ausgeführt werden.

3) gegen welche Meinung er 1 Kor. 6, 13 f. angeht.

Grundsatz der Gesellschaftspflicht, während er die Liebe predigt. Das helle Licht der göttlichen Wahrheit hebt nicht die eine Seite grell hervor, um die andere desto tiefer in Schatten zu stellen. Indem sie den Einzel*werth* betont, beseitigt sie den Wahn von der Möglichkeit des Einzel*bestandes* und prägt ein, daß jener sein Recht und seine Verbürgung nur in und mit dem Werthe der Gemeinschaftlichkeit zugleich aus der Glaubensgewißheit gewinnt, daß *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χρ., δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

Indem das Gewissen unter den Heiden für das sittliche Naturgesetz eingetreten war, hatte es zugleich dunkel die Individualität aller Sittlichkeit angedeutet; ließ sich so der Zusammenhang der beiden Seiten menschlicher Autonomie ahnen, so gelangt das alles erst zur vollen Klarheit, wo Quell und Ansehen des von ihm angelegten Maaßstabes zugleich mit dem Ziele und Grunde des Menschenlebens in der Beziehung eines jeden und des gesammten Geschlechtes auf Gott kund wird. Das Gewissen ist nicht das oder ein Organ der Religion, aber es ist so religiös wie der Mensch überhaupt; als das — wie man wohl gesagt hat — menschlichste im Menschen steht es auch in innigster Verbindung mit der Beziehung, die laut der Schrift den Menschen zum Menschen macht. Eben diese allgemein menschliche Beziehung auf Gott begründet aber *als unmittelbare* oder als religiöse im Unterschiede von der sittlichen den Einzelwerth eines jeden; in ihm zugleich die Einzelaufgabe. Und für deren Lösung ist die unbestechliche und unermüdliche innere Aufsicht über den tiefsten Ernst der frommen sittlichen Lebensarbeit so gewichtig.

Innerhalb eben derselben Beziehung muß ferner auch jene Wandelung des durchherrschend bösen Gewissens in ein durchgängig gutes vor sich gehen, deren Vereinbarkeit mit der Grundbestimmung, es sei die Bezeugung des inneren Thatbestandes, um so weniger einleuchten will, je klarer seine Bedeutung für die christliche Fortentwickelung wird. Indeß diese Schwierigkeit entsteht nicht erst bei dem Rückgange auf jenen grundlegenden Umschwung; vielmehr hat die Rede von einem durchherrschenden guten Gewissen in dem bisher entwickelten Sinne dieser Wendung für jeden erweckten Christen etwas befremdendes. Sobald man den Blick von der bloßen Rückbeziehung auf sich selbst zu der Beziehung auf Gott erhebt, scheint die Forderung, daß das innere einen makellosen Thatbestand bezeuge, keine wirkliche Befriedigung finden zu

können. Gilt denn 1 Joh. 1, 8—2, 2 nicht von der Gegenwart derer, *οἱ τὸ χρῖσμα ἔλαβον*, und ebenso von denen, *οἱ ἐκ τῆς ἀληθείας εἰσίν*, die Möglichkeit: *ἐὰν ἡ καρδία καταγινώσκῃ ἡμῶν* ebd. 3, 20? Wenn der, welcher den idealistischen Satz geschrieben hat: „wer aus Gott geboren ist, setzt Sünde nicht ins Werk" ebd. V. 9, so nüchtern spricht, wie sollten nicht die anderen neutestamentlichen Lehrer in das Bekenntniß des Jakobus Kp. 3, 2 einstimmen? Eben um deswillen schiebt man gerne für den Begriff des guten Gewissens den des versöhnten, für den des lauteren den des gereinigten ein; aber es hat sich gezeigt, daß das nicht dem Werthe der betreffenden biblischen Ausdrücke entspricht. Die Verwickelung würde vollends unentwirrbar, wenn jener Ausspruch im 1 Joh. Br. aus dem inneren Rechtshof einen Durchblick auf den allwissenden Richter eröffnete, der noch schärfer urtheilen wird als unser Herz. Dann wäre indeß freilich der Zusammenhang zwischen der Treue und Gerechtigkeit Gottes und seiner Bereitwilligkeit zur Vergebung ebd. Kp. 1, 9 kaum zu verstehen. Hat aber das von Luther anhebende evangelische Verständniß jener Wendung recht,[1] dann gibt sie einen Faden in die Hand, um den Ausweg aus dem Labyrinthe zu finden. Wo vom guten Gewissen ausdrücklich oder dem Sinne nach gesprochen wird, ist überall an den Grund- und Gesammtzug des sittlichen lebens gedacht, an jenes verhalten, welches das Widerspiel der *ὑπόκρισις* ist.[2] Wenn dieser sittliche Grundzug sich mit siegender Lebenskraft in dem Bewußtsein spiegelt und dem Bilde die erfreuende Farbe leiht, so ist damit das Anerkenntniß von einzelnen Sünden nicht ausgeschlossen; vielmehr, wenn das Herz sie nicht bemerkte und verdammte, müßte ein Zustand vorhanden sein, der ein gutes Gewissen im Sinne der Hirtenbriefe ausschlösse,[3] während eben jenes die *παῤῥησία* einflößt, dieselben jederzeit zu bekennen und nicht weniger um vergebende Huld als um kräftigende Hilfe zu bitten.[4] Diese innere

---

1) Düsterdieck 2 S. 207. 225 f.

2) Davon macht auch Röm. 9, 1. 2 keine Ausnahme; in diesem Sinne legen die drei folgenden Kpp. den Satz des Ap. der Sache nach aus; vgl. jedoch bes. Kp. 11, 13 f. — 2 Kor. 1, 12 liegt der Gegensatz zu den *καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* in Gedanken, ebd. 2, 17; beachte die Wiederkehr des Ausdruckes *εἰλικρίνεια* und vgl. Kp. 4, 2.

3) denn wenn die Wahrheit nicht im Menschen ist, kann er eben nicht aus der Wahrheit sein, 1 Joh. 1, 8 f.

4) Vgl. 1 Joh. 3, 21. 1, 9. Ebr. 10, 19—22. 4, 14—16. 2, 18.

Scheidung darf aber nicht in einen Topf mit der landläufigen Entschuldigung feiner und grober sittlichen Oberflächlichkeit geworfen werden, welche den Anspruch erhebt, das ohnmächtige, vielleicht gar sehr zweifelhafte, *συνευδοκεῖν τῷ νόμῳ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, solle als Mantel über das unaufhörliche *ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω* geworfen werden; dafür hat der Apostel nur sein *ταλαίπωρος ἐγώ*! Vielmehr jenes *θέλειν καλῶς ἀναστρέφεσθαι* schließt den Einsatz der vollen Kraft des erneuerten Menschen und den Erfolg ein, wenn derselbe auch kein ununterbrochener, vollkommener sein kann. Auch hier kann das Christenleben aus dem glauben nicht ohne die Hoffnung verstanden werden; der lebendige Christ nimmt in der Hoffnung den vollendeten Sieg voraus — das ist im Wesen jener Idealismus des 1 Joh. Briefes. Das kann er aber nur nach 1 Joh. 3, 19, weil er es auch in Gewissenssachen nicht nur mit seinem in sich verschlossenen Selbstbewußtsein, sondern zugleich mit dem *ἐπόπτης τοῦ συνειδότος* zu thun hat,[1]) der größer ist, nicht nur als unser Herz, um in seiner Allwissenheit die richtige Summe unseres lebens zu ziehen, sondern auch als der in der Welt und darum unseren Glauben zu dem Siege macht, für den die Welt schon im voraus überwunden daliegt.[2])

Ist nun das Christenleben nur die Durchführung dessen, wozu der Grund in der gläubigen Annahme der Taufgabe gelegt ist,[3]) dann muß sein Verständniß auch diesen Vorgang erläutern. Daß dieser Uebergang zum guten Gewissen durchaus innerhalb des Verhältnisses zu Gott sich vollzieht, dafür zeugt nicht nur das ausdrückliche *ἐπερώτημα εἰς θεόν* 1 Petr. 3, 21, sondern auch die ausschließliche Beziehung auf den rituellen *καθαρισμός* im Br. a. d. Ebr.[4]) Dasselbe drückt sich darin aus, daß die Ausleger sich gedrungen sehen, für Sündengewissen zumeist Schuldbewußtsein einzusetzen. Schuld ist ja nicht mit der einfachen Thatsächlichkeit der bösen Handlung gegeben; bekanntlich kann das Bewußtsein, böses gethan zu haben, gelegentlich ohne jede Spur von Schuldbewußtsein vorhanden sein. Die Schuld ist, wie das Gesetz, die Kraft der Sünde (1 Kor. 15, 56), aber nur sofern sie das Werthzeichen derselben für ein unaufhebbares Verhältniß ist, wie immer das-

1) oben S. 244 Anm. 1.
2) 1 Joh. 3, 19 f. Düsterdieck S. 230 f. — 1 Joh. 4, 2. 5, 4.
3) 1 Petri 3, 21. Apg. 2, 38.
4) Riehm a. a. O. S. 560 f. bes. S. 571.

selbe gedacht werde, zum Gesetze oder zu Gott. Erweckt zwar das böse Gewissen auch immer wieder die Ahnung von der Schuld, [1]) so wird diese doch erst lebendig, wo die Erkenntniß hervorbricht: an dir allein habe ich gesündigt. Wird aber dem Menschen sein thun und treiben hauptsächlich wichtig wegen des Ergebnisses für sein Verhältniß zu Gott, so muß ihm auch jenes Werthzeichen desselben die höhere Bedeutung im Vergleiche mit jeder sonstigen Abschätzung oder Wirkung haben. Nun liegt jene Beziehung nach biblischem denken schon mit in der Bezeichnung *ἁμαρτία*; Sünde ist eben schon religiöse Bezeichnung für das böse. Das Gewissen des frommen Menschen hat mithin als Bewußtsein um die Sünden oder um ein für die Vollendung des Verhältnisses zu Gott unwirksames thun (Ebr. 9, 9. 14), als böses, das Schuldbewußtsein in und bei sich. Sofern es bloß Gedächtniß wäre und ist, könnte und kann von einem *οὐδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν* nicht die Rede sein, wo nüchterne Ueberlegung und Selbstkenntniß spricht, wie im neuen Testamente; aber das ist es, wie sich ergeben hat, von Anfang an nie allein. Nicht nur daß ihm immer noch ein besonderer Anspruch an den Menschen eigen ist, auch die Besonderheit, aus welcher dieser sich erst erklärt, unterscheidet diese Bewußtseinsart von der einfachen Erinnerung; das ist jene bestimmte Abschätzung der vor die Seele gestellten Handlung. [2]) Auf sie weist nach den früheren Erörterungen über diese Ausdrucksweisen der Wechsel von *συνείδησις ἁμαρτιῶν* und *συνείδησις πονηρά* in den erörterten Stellen. Diese Abwerthung muß für den *συνειδὼς ἑαυτῷ ὄντι τοῦ θεοῦ* nothwendig eine bestimmte religiöse Färbung bekommen; unter Voraussetzung einer *συνείδησις θεοῦ*, wie bei dem innerlich lebendigen Juden, erwächst aus ihr zugleich Schuldbewußtsein und Begehren nach der in Aussicht gestellten Aufhebung der Schuld, sofern sie die Gemeinschaft mit Gott abschneidet. Unter dem vertiefenden Einflusse ferner, welchen die Pädagogie auf Christum hin ausübt, bleibt die *συνείδησις ἁμαρτιῶν* nicht nur das abschätzende Gedächtniß an eine Reihe einzelner Sünden, sondern wird zum Bewußtsein von Gott trennender Sündhaftigkeit; der *ἁμαρτών* erkennt sich als *ἁμαρτωλός*. Diese Eigenschaft ist dann indeß nicht mehr eine Beschaffenheit seines Wesens an sich, sondern eine Bestimmtheit im Verhältnisse zu Gott. In diesem aber traten zwei

---

1) Es ist „das Fähnlein über dem Wasser."
2) S. 33 f. 37. 45 f.

verschiedene Seiten je nachdem hervor, ohne daß ihr auf und abschwanken zum stehen gebracht werden konnten: die Scheu des gebeugten Sünders und die gute Zuversicht des reinigen Frommen. Wo nun dieses stete auf und ab gegenüber dem Evangelium aufhört, indem das volle Schuldbekenntniß zum muthigen Glauben an den Versöhner wird, da bringt das im Glauben angeeignete vergebende Urtheil Gottes das schwankende Zünglein dazu, daß es sich für immer nach der letzten Seite neigt. Warum das erst dem Glauben an Christum zu Theil wird, ist hier nicht zu erörtern; das neue Testament lehrt so, das genügt hier. Inzwischen vergegenwärtigt der Ebr. 10, 2 zunächst nur gedachte Fall des ἅπαξ κεκαθαρίσθαι eben diesen Stand, wo nichts im religiösen leben, wie das unter dem alten Bunde die jährlichen Opfer thaten, die von Gott abhaltende Stimme des Gewissens anregt. Vor dem Gnaden-Urtheile Gottes, wiefern es der Glaube aneignet und eben nur der Glaube aneignen kann, verlieren die sündige Vergangenheit wie die Sünden in der Gegenwart jene religiös-sittliche Abwerthung, unter deren Herrschaft das Gewissen ein durchherrschend böses sein muß, weil vor seiner scharfen Sonde der faule Kern der Gesetzlichkeit nicht verborgen bleiben kann. Was aus Vergangenheit und Gegenwart unsittliches vor das Bewußtsein kommt, kann freilich weder vergessen, übersehen noch unverworfen bleiben; ausgetilgt kann es nicht werden, aber entmächtigt für das Verhältniß zu Gott und damit für ein von der Aengstlichkeit des Sklavendienstes befreites sittliches Arbeitsleben.[1]) Auf Grund der Versiegelung mit dem

---

1) Weiß bibl. Th. § 123, a Anm. 2 schreibt: „durch die Sühne oder die ihr folgende Sündenvergebung wird die Sünde wirklich getilgt. Ein Bewußtsein vergebener Sünden gibt es nach biblischem Sprachgebrauche, wo die Sünde überall mit der Schuld, die sie kontrahirt, zusammengedacht ist, nicht, und man darf daher nicht mit Riehm S. 566 zwischen Sünden- und Schuldbewußtsein unterscheiden." Da Riehm a. a. O. nicht συνείδ. ἁμαρτ. von einem Bewußtsein vergebener Sünden versteht, was ja Ebr. 10, 2 auch ganz unmöglich ist, so scheint Weiß in seiner Verwahrung nicht allein den Ausdruck zu betonen. Sollte er aber wirklich den einfachen Satz Riehms: „das Bewußtsein gesündigt zu haben (nehmlich im Unterschiede von dem Bewußtsein, welches ihm die Sünde „als nachzubüßende Schuld vorrückt"), ist ja in dem gläubigen durch das Opfer Christi nicht schlechthin vernichtet" als unbiblisch ansehen? Wenn nicht im Ebräerbr. so doch sonst in der Bibel ist doch das Bewußtsein vergebener Sünden nicht nur nicht ausgelöscht z. B. 1 Kor. 15, 9. 1 Tim. 1, 12 f., sondern der Herr fordert es doch sehr bestimmt Matth. 18, 32 f. Wo sich das gesundeste religiöse leben ausspricht,

Geiste der Sohnschaft und unter der Erfahrung seiner treibenden Kraft wird der κατὰ πνεῦμα ὤν, die Nachwirkungen des alten Menschen abstreifend und mit Recht als abfallende Schlacken ansehend, sein leben aus ungeheucheltem Glauben und lauterem Herzen heraus sich im guten Gewissen spiegeln sehen. Dergestalt kommt dann der heilige Geist in seiner bezeugenden und treibenden Wirkung (Röm. 8, 12—17. 26. 27) auch für die Möglichkeit des guten Gewissens bedeutsam in Betracht, und wird mittelbarer dux et moderator.[1]) Dies vorausgesetzt ist nehmlich der Thatbestand ein siegender Fortschritt und nicht mehr ein ohnmächtiges schwanken, weil die lähmenden Ketten der Schuld unter Voraussetzung der Festigkeit im glauben für immer zerbrochen sind. Steht doch das Gewissen in Beziehung einerseits zu dem bleibenden Maaßstabe des guten, andererseits zu der lauteren Richtung auf das gute, wie unklar dasselbe auch gedacht werde, und hat die Handlungen auf beides hin zu wägen; der Christ aber ist in der Lage, seine Gesinnung der klar erkannten sittlichen Wahrheit zuzuwenden, und, diesen innersten Lebenszug angesehen, gibt es bei ihm also keinen Mangel an Zusammenstimmung mehr zwischen dem guten und meinem guten. Hier greifen Wahrhaftigkeit und Wahrheit ineinander; und dieser Umstand gibt nothwendig dem Eindrucke der inneren Zusammenstimmung das Uebergewicht über die Abdrücke der noch vorkommenden einzelnen Verfehlungen im Bewußtsein, die für den lebendigen Christen nur als die unausbleiblichen Mängel der ihm verordneten Entwickelung gelten, weil er Vergebung hat. Außerhalb des Christenthumes gibt es nur das nebeneinander von bösem und gutem Gewissen in verschiedenen Mischungen, und je durchschlagender seine Wirkung wird, desto entschiedener herrscht das erste vor; erst durch dasselbe kommt es zu einem nacheinander; denn hier bestimmt das Verhältniß zu Gott für das Bewußtsein, weil für das leben, die Sittlichkeit, sie von innen heraus umwandelnd. Hier erfüllt sich die heidnische Ahnung von der Umwandelung der Erinnyen in die Eumeniden.

Wen die sprachliche Untersuchung im Eingange nicht davon überzeugt hat, daß die zuletzt besprochenen biblischen Anschauungen in un-

---

kann man doch nicht Unnatur zu finden erwarten; das fehlen jenes Bewußtseins wäre aber nicht nur Unnatur, sondern zerschnitte einen der festesten Fäden zwischen dem begnadigten Sünder und dem gnädigen Gotte.

1) oben S. 254 Anm. 5.

eigentliche Redewendungen gekleidet sind, wird der Fülle ihres Sinnes vielleicht nicht Genüge gethan finden. Man kennt die Neigung, in einer geheimnißvollen hyperphysischen Physik die Tiefen des Schriftsinnes zu ermessen, und für eingeweihte zu enthüllen. Allein die geschichtlich ausgelegte Schrift, — und sie selbst gibt sich ja nicht als Naturerzeugniß oder gar als Naturwunder, sondern als eine geschichtliche Frucht der Geschichte Gottes mit dem Menschengeschlechte — die nicht von ihrem Keimboden abgelöste Schrift fordert diesen Tiefsinn nicht. Sie redet anschaulich und uneigentlich, aber zur rechten Zeit redet sie auch wieder eigentlich; so stehen an diesem Punkte die älteren Briefe des Paulus mit der einfachen Formel der Zeit und — recht verstanden — dem Range nach vor den Schriften, welche den geläufig gewordenen Ausdruck in allen Abwandelungen des alltäglichen Gebrauches verwenden. Wollte man hier von wunderbaren Umwandelungen des Gewissens als solchen sprechen, so daß es nun schlechterdings nie mehr zu warnen und strafen vermöchte, dann schlüge man der Wirklichkeit ins Gesicht und möchte leichtlich zu Selbsttäuschungen anleiten, die zu einer Vorstufe für das auswerfen des guten Gewissens werden können. Sollen denn die schwachen zu Korinth, denen doch eine verderbliche Anklage ihres Gewissens drohte, die vor einer συνείδησις μολυνθεῖσα zu hüten waren, nicht zuvor deren grundlegende Reinigung erfahren haben? Oder will man hier einen Unterschied des Lehrbegriffes finden, während doch gerade an dieser Stelle das hinübergleiten des sonst strengeren paulinischen Ausdruckes zur volksthümlichen Ausdrucksweise aufgezeigt werden kann![1]) — Auf die Unterscheidung eines „Wesens" des Gewissens und seiner „Erscheinungsformen", wofür eine leise Andeutung Röm. 2, 15 zu finden ist, näher einzugehen, liegt im neuen Testamente kein ausreichender Grund vor.[2]) In dem Maaße als die Wendungen mit Beiworten in

---

1) oben S. 266.

2) Vgl. oben S. 239 f. Abgesehen von jener Hindeutung auf den Unterschied zwischen der συνείδησις und den λογισμοί, von welcher ich in m. Vortrage S. 23 f. vielleicht etwas zu rasch den Uebergang zu der Bestimmung jener als Gefühl gemacht habe, ließe sich nur noch hervorheben, daß im neuen Test. das Gewissen vom Herzen unterschieden Ebr. 10, 22 1 Tim. 1, 5 (und etwa Röm. 2, 14. 15, da ja die συνείδησις nicht „das Herz ist, sofern ihm das Gesetz eingeschrieben ist", s. oben a. a. O.) und neben den νοῦς gestellt wird Tit. 1, 15, wie Röm. 2, 15. 16 neben die λογισμοί. Allein diese Unterscheidung ist doch nicht der Ertrag einer psychologischen Forschung, sondern der einfache Abdruck eines

den Vordergrund treten, stehen nicht die ursprünglichen Regungen, sondern deren bleibende Abdrücke im Gesichtskreise; und wo vollends mehr vom guten als vom bösen Gewissen geredet werden darf, treten auch die unwillkürlichen Ausbrüche seiner Macht und die überströmenden Einbrüche aus den dunkleren Gebieten des Bewußtseins in die tageshellen ferner. Daher wohl die früher bemerkte Farblosigkeit der vorliegenden Erwähnungen, das sich begnügen mit der kürzesten Erinnerung. — Die inneren Erlebnisse des Christen sind eben nicht einfache Gefühlsabdrücke dunkeler Erfahrungen hinter dem Bewußtsein, sondern erwachsen aus und unter vielfach vermittelten Erfahrungen und Arbeiten des ganzen Menschen, die im lichten Bewußtsein durchrungen werden; und durch sie wird sein Bewußtsein nach allen Seiten hin bestimmt. So wenig man aber jenen Redewendungen zu Liebe auf die nüchterne Betrachtung der Vorgänge im persönlichen leben zu verzichten hat, so wenig wird man, auf sie gestützt, künstlich in eine *Begriffs*bestimmung des Gewissens hineinzwängen dürfen, was nur der ungenaue Ausdruck seiner *Erlebnisse*, seiner Geschichte ist. Denn mit dem Inhalte des neuen Testamentes fügt diese Darstellung ja nicht eine neue Anschauungsweise über das Gewissen zu früheren; sieht man doch seine Rede sich überall auf bekanntem Boden bewegen. Vielmehr spricht sich in ihm die Thatsache aus, daß mit dem Christenthume dem Gewissen, wie dem sittlichen leben überhaupt, die günstigen Bedingungen für volle Entfaltung seiner Wirksamkeit dargeboten werden und damit zugleich ein verständigendes Licht auf manche Seite seiner räthselhaften Erscheinung fällt. Und um das anschaulich zu machen, hat die letzte Erörterung über die Schranken hinausgegriffen, welche biblisch-theologischen Untersuchungen meistens gezogen werden.

Der geschichtliche Standpunkt gestattet, ja er fordert vielleicht

---

Vorganges im religiös-sittlichen leben. Nicht ein Seelenwerkzeug hat sich dem Auge dargeboten, sondern ein Geistesinhalt; dunkel sich ankündend unter dem alten Bunde Ebr. 9, 9, ist er unter dem μετανοεῖν gegenüber dem Evangelium zur klaren Anerkenntniß gekommen. Das Gewissen erscheint im neuen Test., so viel ich sehe, zwar als eine Bewußtseins*art*, nehmlich eine inhaltlich eigenthümlich bestimmte, aber nicht als eine besondere Bewußtseins*form*, nehmlich als eine psychologisch bestimmbare Weise den gleichen Inhalt anders zu haben als andere Bewußtseinsformen. „Von hier aus wird es verständlich, wie viele sich blos auf dem physischen Gebiete haltende Psychologien von der Erwähnung des Gewissens ganz Umgang nehmen konnten"; s. m. Vortrag S. 27 Anm.

einen Vorblick. Welche Linien zeichnet das maaßgebende Urchristenthum der Kirche für die Verwerthung dieser Einsicht vor? Es hat sich herausgestellt, daß sie auf das engste mit zwei entscheidenden Wahrheiten verknüpft ist: mit der Ueberzeugung von der anerschaffenen sittlichen Anlage des Menschen und mit der Anerkennung des Einzelwerthes jeder Person. In jener liegt eine Anknüpfung an das vorchristliche; diese ist durch das Christenthum in die Welt eingeführt. Man darf vermuthen, daß jene in den Vordergrund treten wird, wo der christliche Geist seine Eroberungszüge macht und seine Brücken zu den gegenüberliegenden Ufern schlägt. Wenn die theologisirende Kirche, welche die Welt für den Schöpfungsmitteler fordert, etwa in dem sittlichen Naturgesetz ein σπέρμα λογικόν erkennen sollte, so wird sie sich auf die Weisung des Heidenapostels stützen dürfen. Hat dann die Kirche diese Welt in ihren Bereich aufgenommen und sich bei ihr Muße und Bedürfniß eingestellt, ihren eigenthümlichen Inhalt vor sich selbst klar herauszustellen, damit er wider alle Trübungen zu durchschlagender Wirkung gelange, dann darf man die Berufung auf das Gewissen für die Selbständigkeit des einzelnen und deren tiefste Begründung erwarten. Damit aber konnte die Kirche nicht beginnen und hat sie nicht begonnen. Ja sie wurde bekanntlich früh gesetzlich und die Gesetzlichkeit ist dieser Berufung nicht günstig. Indeß auch die Gesetzlichkeit vermochte das einmal entdeckte Gewissen nicht wieder zu den Todten zu werfen; sie mußte sich mit ihm, das Gewissen sich mit ihr abfinden, bis es etwa einmal nicht länger ging. Weil es aber überhaupt erweckt war, wird es nicht befremden, wenn ihm die Stunde kam, wo es mit vollerer Klarheit vollzog, was der Br. a. d. Ebräer unter dem helleren Lichte seiner Erkenntniß schon dem Bewußtsein des Juden zuschreibt: die Verwahrung gegen die Fleischessatzungen.

Uebrigens war mit jener Hinweisung auf das heidnische Gewissen beim Apostel keineswegs die Anleitung zur Entdeckung eines allzeit redefertigen gesetzgebenden Gottesspruches im inneren gegeben; noch mit der Betonung der Selbständigkeit in Gewissenssachen die rücksichtlose Lösung des einzelnen von der geschichtlich wachsenden Gemeinschaft empfohlen; noch mit der Enthüllung der Bedeutung des glaubens für die Vollentwickelung der Gewissenswirkung ein erzeugendes „religiöses Organ“ zum Ersatze für die im Kredit sinkende Offenbarung bereit gestellt. Zu dergleichen reicht, abgesehen von sonstigen Einwänden, die maaßvolle gelegentliche Benutzung und Zurechtstellung der Erscheinung weitaus

nicht zu. Wohl soll man nie übersehen, daß die Entwickelung der Heidenkirche nicht den Anlaß hatte, das Gewissen unbeachtet zu lassen, wie die Beziehung zu den alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen einem Theile der neutestamentlichen Verfasser einen solchen bot; und dieses verfahren der letzten darf deshalb nur bedingter Weise und zwar sofern maaßgebend heißen, wiefern später die Kirche selbst eine ähnliche Lage wie innerhalb des Gottesstaates schafft. Darum bedient sich der kirchliche Unterricht, sei es der volksthümliche, sei es der wissenschaftliche, seines guten Rechtes, wenn er sich auf diesem Punkte freier bewegt. Immer aber ist und bleibt es gut neutestamentlich, wenn das Gewissen keinen zu breiten Raum in der christlichen Lehre da einnimmt, wo sie den Inhalt des Evangelium entfaltet; ihm ist der Platz dort angewiesen, wo das Christenthum sich ohne die geschichtliche Vorbereitung durch Gottes Offenbarung mit seinen Voraussetzungen auseinandersetzt. Es ist nicht biblisch, eine Ethik aus dem Gewissen heraus zu entwickeln, aber durchaus biblisch die Entwickelung des christlichen Gewissens klar zu legen, und sowohl Gewissensfreiheit als Gewissenhaftigkeit, das selbständige wie das reine Gewissen als Lebensnerve christlicher Sittlichkeit herauszuheben, um auch in diesen Punkten die Ethik zur wahren Lehre vom christlichen leben zu machen.

Anhang.

Zur Auslegung von 1 Petri 3, 21. Vgl. S. 286 f.

Um dieser crux interpretum beizukommen wird man nicht mit der Wortauslegung beginnen dürfen, sondern sich vor allem des Zusammenhanges vergewissern, in welchen der Satz hineingestellt ist. Diesen aber beherrscht derselbe Grundgedanke und erfüllt derselbe Gegenstand, wie die ganze Zuschrift und wie das Eingangsgebet: das den Christen beschiedene leiden und der Sinn, in welchem es zu tragen und zu nützen sei. In der Reihe der Variationen, welche dies Thema den Lesern nahe legen, erhält der Abschnitt 3, 13—4, 6 seine Eigenthümlichkeit dadurch, daß der Vf. V. 14 für seine Ermahnung den Grundakkord aus der Seligpreisung Matth. 5, 10 entnimmt: leiden um der Gerechtigkeit willen. Dabei hat er den Blick auf den unausbleiblichen frommenden Ausgang, auf das Ziel als Inhalt der Hoffnung gerichtet und verwendet als Beweggründe, wie auch sonst, die Erinnerung an den auferstandenen und erhöheten als Vorbild und Erlöser in einem und die Ausschau auf den Ernst des Gerichtes, vor dem man gesichert sein muß, in dem aber auch zum Siege kommen wird, was jetzt zu Unrecht unterdrückt wird. Zunächst ist darum, da man die öffentliche Anerkennung des Wandels nicht erzwingen kann, dafür zu sorgen, daß man vor dem inneren Gerichtshofe bestehe V. 16; dann braucht man sich durch den Widerspruch von außen nicht irre machen zu lassen Kp. 4, 4. Heiligt man den Herrn Christum im Herzen, so nimmt das die Furcht, und man sieht ein, daß es gut ist, ἀγαθοποιοῦν πάσχειν; denn er selbst hat so gelitten und eben dadurch uns den Zugang zu Gott eröffnet und damit die Bürgschaft der Errettung im Gerichte für die, welche um deßwillen 4, 17—19 ihre Seelen dem treuen Schöpfer ἐν ἀγαθοποιΐᾳ übergeben. In welchem Sinne nun auch das κήρυγμα Christi 3, 19. 20 gefaßt werde; jedenfalls dient die Erwähnung der wenigen aus dem Gerichte herausgenommenen Seelen nur zur Ueber-

leitung auf die Bürgschaft für die σωτηρία ψυχῶν, welche die Auferstehung und Erhöhung des Herrn denen bietet, die sich taufen lassen. Das σώζει ist, nach der üblichen Fassung dieser Schrift (Weiß, petr. Lehrb. S. 78), gewiß proleptisch auf die eschatologische Errettung bezogen. Dessen gewiß und darin selig vgl. Kp. 1, 6—9, dürfen sie nicht scheuen, in der Nachfolge Christi den Unwillen der Umgebung auf sich zu ziehen Kp. 4, 1 f. Wenn nun beisätzlich die Taufe näher bestimmt wird, so sind alle Ausleger darin einig, sie sei hier als Handlung — mit Ausnahme von Seb. Schmid, der an den Täufer denkt, — des Täuflings und nicht als sein Erlebniß geschildert; doch versteht es sich von selbst, daß jenes σώζει von ihr dann nur gelten kann, sofern ja jene Handlung ein βαπτίζεσθαι (medium) als Ausdruck des μετανοῆσαι ist Apg. 2, 38. Mithin liegt auch sicherlich ferne, daß eine eigene Leistung in dieser Handlung als das rettende hervorgehoben werden soll. Beginnt nun die Schilderung mit der Verneinung dessen, daß die leibliche Waschung als Reinigung das wesentliche sei, so führt der einfache Gegensatz und eine Reihe von ähnlichen Wendungen mit und ohne Beziehung auf die Taufe zu der Ergänzung: sie ist eine innere Reinigung. Vgl. 2 Kor. 7, 1 Ebr. 10, 22. 23. 9, 13. 14 und die Anführung aus Oekumenius und Gerhard bei Weiß a. a. O. S. 315, zu denen noch Cramer z. St. zu fügen: ψυχῆς ἁμαρτημάτων ἀπόνιψις; im allgem. auch Justin bei Grotius.

Wenn man ferner ins Auge faßt, wie einerseits die Gedankengänge dieses Briefes mit denen der Petrinischen Rede in der Apg. in einander greifen — nach Weiß, den man bisher nicht widerlegt hat; — wie sie andererseits sich vielfach auf das nächste mit denen des Ebräerbr. berühren, der in gleicher Art die alttestamentl. Anschauungen auf das christliche anwendet, so drängt alles darauf hin, in dem zweiten Gliede der Schilderung die Sündenvergebung oder den Schulderlaß bezeichnet zu finden. In der Ausgießung des Geistes hat Petr. den Beweis gesehen, daß Gott τῇ πίστει ἐκαθάρισε τὰς καρδίας des Kornelius und der seinen Apg. 15, 9, und darum das Wasser ihnen nicht versagt 11, 16. 17. 10, 47; die Taufhandlung aber hat in der Regel die Bedeutung, die Sündenvergebung als Voraussetzung der Geistesmittheilung einzutragen Kp. 2, 38 vgl. Kp. 22, 16; sie bringt für die erweckten Gewissen Kp. 2, 37 (s. oben S. 224) die Befriedigung und zugleich die Scheidung von dem verkehrten Geschlechte durch die Theilnahme an der messianischen Errettung 2, 40 vgl. V. 21. 3, 19. 5, 31.

Eine solche Scheidung zum Heile haben nun die ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι 1 Petr. 1, 1. 2 erfahren εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ, wodurch sie ja ἐλυτρώθησαν V. 18 f.; einen ῥαντισμός haben die Christen auch nach Ebr. 10, 22 erfahren, und zwar in der Taufe, als Gegenstück zu dem gleichzeitigen leiblichen Widerfahrnisse V. 23; diese Besprengung kann eben nur das Gegenbild der alttestamentl. Besprengung zur fleischlichen Reinheit sein, nehmlich die Reinigung des inneren Menschen durch das Blut Jesu, die nothwendige Bedingung für den wahren Gottesdienst Ebr. 9, 13. 14. Diese allgemein-urchristliche Anschauung von der Reinigung durch das Blut Christi im Sinne der Sündenvergebung 1 Joh. 1, 7 ist auch sonst öfter kenntlich mit der Taufe verknüpft Eph. 5, 26. 27 1 Kor. 6, 11 vgl. Tit. 3, 5. Die Berührung mit den Stellen im Ebräerbr. bezieht sich aber weiter auch auf den Ausdruck. Wird nach diesem in der Taufe durch Reinigung des Gewissens, so daß es nicht mehr eine συνείδησις ἁμαρτιῶν bleibt, das böse Gewissen beseitigt, so ist es doch nur die andere Seite dazu, wenn der Täufling eben durch dieselbe ein gutes Gewissen erlangt und in ihrer Uebernahme verlangt. So griffe die vorliegende Aussage genau in jenen Anschauungskreis hinein, und es ergäbe sich der Sinn: die Taufe verbürgt die Errettung, sofern sie als Verbürgung der Sündenvergebung gesucht wird — im Blick auf die Vollendung des Erretters.

Die große Uebereinstimmung der Anschauungen, die man dergestalt als Hintergrund des einzelnen Ausspruches aufweist — oben ist ja nur das nöthigste herausgehoben — hat etwas so gewichtiges, daß sorgsame Ausleger immer wieder im wesentlichen zu dieser Fassung zurückkehren wie neuerdings Güder a. a. O. Weiß a. a. O. Wiesinger v. Hofmann. Nur zweierlei macht wieder bedenklich: der viel umstrittene Ausdruck ἐπερώτημα und (mit nicht minderem Rechte, obwohl seltener) die συνείδησις ἀγαθή. Denn — um mit dieser Bezeichnung als der häufigeren und deutlicheren zu beginnen — V. 16 bedeutet sie offenbar nicht: versöhntes Gewissen, sondern: Bewußtsein um einen guten Wandel; und jenen Sinn kann man ebensowenig irgendwo im neuen Test. bestimmt nachweisen, als er sonst üblich war. Mit Recht hebt darum Huther 3. A. diesen Mangel hervor und mit allgemeinen Bemerkungen richtet dagegen v. Hofmann S. 138 nicht mehr aus, als wenn er sich auf das Synonym καθαρὰ συνείδησις stützen wollte, denn auch diese Bezeichnung ist durchaus nicht so bestimmt auf die Vergebung der Sünden zu beziehen als ders. zu 2 Tim. 1, 3 annimmt,

s. oben S. 290 f. Jedenfalls ist die Wendung im Rückblick auf V. 16 gewählt, und muß darum Bedeutung für den ganzen Gedankengang haben. Wenn nun deswegen irgendwie ausschließlich an die neue Sittlichkeit gedacht worden ist, so hat Brückner (de Wette 3. A.) schon daran erinnert, daß aus jenem Satze eben nicht die ἀναστροφή wiederholt werde; es muß hier doch der Ton auf der inneren Wiederspiegelung liegen. Sieht man sich nun in dem Briefe weiter um, so ist das Mittel, durch welches Christus uns Gotte zugeführt hat, das λυτροῦσθαι ἐκ τῆς ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, mit dem eine ἀναστροφὴ ἀγαθή von selbst gegeben ist Kp. 1, 14—21; dieselbe Zusammenfassung von Versöhnung und Erneuerung liegt Kp. 2, 21—25 vor und augenscheinlich auch der erörterten Stelle zu Grunde, indem sie dieselbe eigenthümliche Verwebung der Vorbildlichkeit und Erlösungsmacht des leidens Jesu vorführt. Νῦν σώζειν, in der Gegenwart für die Errettung in dem der Sintfluth gegenbildlichen, nahen (Kp. 4, 7) Gerichte bürgen, kann die Taufe nur, wenn in ihr — mit der Scheidung von den dem Gerichte verfallenen Kp. 4, 4 f. 17 f. wie bei jenen acht — eine wirksame Reinigung für Vergangenheit und Zukunft gegeben ist, ein ἁμαρτίαις ἀπογενέσθαι 2, 24, dem zufolge eine ἀγαθὴ ἐν Χριστῷ ἀναστροφή möglich und darum Pflicht geworden ist. Demnach wird „gutes Gewissen" zwar nicht das sog. versöhnte Gewissen als solches bezeichnen; dies wäre die καρδία καθαρισθεῖσα, ἐῤῥαντισμένα ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς; aber mit eben dieser Entfernung der πονηρά wird erst Platz für die ἀγαθή, welche nun, wie die καλή Ebr. 13, 18, das Bewußtsein, um die Lauterkeit des Wandels 2 Kor. 1, 12 abgesehen von Schein und fremder Beurtheilung, wie oben V. 16, und auch abgesehen von dem gerathen im einzelnen (vgl. 1 Kor. 4, 4 und das θέλειν Ebr. a. a. O.) bezeichnet (s. oben S. 292 f.). So wäre es eine sehr treffende Bezeichnung erlangter innerer Reinigung, ohne deren Bewahrung kein bestehen im glauben 1 Tim. 1, 19 und mithin kein φρουρεῖσθαι εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ 1 Petr. 1, 5 möglich ist; also grade was in den Zusammenhang paßt. (Vgl. Luther E. A. 51 S. 461 u. 2: Der Bund ist nu der Glaub, damit wir behalten werden ... Ein gut Gewissen gegen Gott, das ist der Glaub.) Dabei ist denn allerdings die Voraussetzung gemacht, daß das gute Gew. nicht der Taufe voran, sondern erst aus ihr hervor gehe. Darauf führt auch der Zusammenhang und die sonstige Denkweise im neuen Testamente so entschieden hin, daß auch solche Ausleger, welche

die συνείδησις als ἐπερωτῶσα denken, in ihrem ἐπερώτημα baptismi effectum erkennen wollen wie Luther Calvin Gerhard Bengel; aber das widerspricht dem Wortlaute, nach dem die Taufe selbst beschrieben wird, sofern sie Handlung ist. Muß demnach bei der Annahme eines genit. subiecti das gute Gewissen dem Menschen schon beigelegt werden, während er die Taufe erst über sich nimmt (Huther), so hat dies abgesehen von der bisherigen Entwickelung wider sich, daß nirgend im neuen Test. nachweislich das Gewissen eines Nichtchristen kurzweg als gutes bezeichnet ist. Das entscheidet freilich noch nicht. Indeß einmal liegt der näheren Bestimmung, welche Huther dem Begriffe „gutes Gewissen" gibt, eine Verwechselung zu Grunde, wie oben (S. 272 Anm.) nachgewiesen ist. Sodann hat die Wendung, nach welcher das gute Gewissen in der Taufe handelt, für mich überhaupt etwas befremdendes. Mir ist nur eine ähnliche Stelle gegenwärtig: bona conscientia turbam advocat, und sie steht bei dem rednerischen Seneka (ep. 43) in absichtlicher und kenntlicher Personifikation. Sonst und zumal bei den Griechen bleiben die dem Gewissen beigelegten Thätigkeiten durchaus innerhalb der Rückbeziehung auf das eigene selbst, wie das sich für ein noch nicht verwirrtes Sprachgefühl bei dem Grundbegriffe „Bewußtsein" von selbst versteht. Viel später erst ist das einsetzen von Gewissen für die Person in gewissen Beziehungen üblich geworden, und durch diesen reformatorischen Sprachgebrauch werden die Ausleger bestimmt. Am wenigsten scheint mir diese Verschiebung bei der Formel zulässig, in welcher die leidentliche Stellung des Bewußtseins zu seinem Inhalte zum stärksten Ausdrucke kommt, bei der prädikativen: gutes, böses Gew. Hält man sich an den Sprachgebrauch so würde man für jenen Gedanken eine Wendung wie V. 16 ἔχοντες συνείδ. ἀγαθήν oder ἐκ συνειδήσεως ἀγ. 1 Tim. 1, 5 erwarten. Man sehe wie Huther S. 185 an der Wendung „in dem Bewußtsein aufrichtigen Willens" nur mühsam vorbeikommt. (Syr. bei Beza: confitentes deum in pura consc.)

Hienach müßte in dem Worte ἐπερώτημα ein zwingender Grund liegen, um alle Anstände zu beseitigen. Und da dies in der Bibel ein alleinstehender Ausdruck ist, — denn Dan. 4, 14 wird von Schleusner thes. V. Test. s. v. mit Recht für eine wörtliche Uebersetzung ohne Verstand erklärt — so geht man bei seiner Behandlung billig, wie hier geschehen, von der Auslegung des Zusammenhanges aus; nimmt man dagegen die sprachliche Behandlung des einzelnen Wortes zum Stütz-

punkte, so kann nicht minder das bestreben nach „konkreter Bestimmtheit“ bei Huther als das Anliegen, dem Gemeinplatze etwas besonderes für die Lehre von der Taufe abzugewinnen, sehr irre führen. Den genit. obiecti schließt nur die Erklärung des Wortes aus dem juridischen Gebrauche aus, und sie ist in zutreffender Fassung zuletzt und doch auch zuerst von Huther gegeben, den Brückner verbessert hat. Danach bezeichnet das Wort die Einleitung zu einem Vertrage in dem Sinne der stipulatio d. h. so daß man sich von einem anderen, hier also von Gott, etwas geloben läßt. (Dagegen behalten Gaß S. 31 und Pfleiderer Paulinism. S. 428 f. unbefangen die Bedeutung Gelöbniß bei.) Dabei muß nun die Leistung Gottes durchaus ergänzt werden, sie ist nicht benannt; dagegen ist benannt, was nach der Sachlage nur Voraussetzung der Handlung bildet, die schon in der Frage liegende Bereitwilligkeit zur Gegenseitigkeit; und überdies ist auf diese Voraussetzung durch den ersten schildernden Satz alle Aufmerksamkeit gelenkt, da ja eben nur die ἀγαθὴ συνείδησις einen Gegensatz zu σαρκὸς ῥύπος bilden kann. Die Hauptsache für die errettende Bedeutung der Taufe läge also in einer derselben vorangehenden Selbstreinigung des Menschen, die dann die Zuversicht der Gottes Antwort herausfordernden Frage erklärt. Wie solche getroste Anfrage, auf Grund des eigenen guten Willens, zu jenem Blicke auf das Gericht stimme, in dem ὁ δίκαιος μόλις σωθήσεται Kp. 4, 18. 19, wird man kaum anschaulich machen können. Und wie wenig entsprechen sich die beiden Glieder der Aussage, wenn verneint wird, daß es sich um leibliche Reinigung handelt, und bejaht, daß die Handlung eines innerlich reinen vorliegt! Aber das mislichste bleibt: auch in jener Rechtsform ist die Leistung des respondens die Hauptsache; wie unpassend wäre ihre Verwendung zur Veranschaulichung da, wo alles auf Stand und verhalten des fragenden ankommt! Mit Fug wirft v. Hofmann dieser Auslegung vor, sie kehre die Verhältnisse der Stücke des Gedankengefüges gradezu um. Da wird man gewiß nicht behaupten können, es präge sich in den Worten unverkennbar aus, wie jener rechtliche Vorgang als Vorbild dem Vf. vorschwebe. Auch ist man erst spät auf diese Vermuthung gekommen, denn die Anführungen aus Tertullian und Cyprian bei Grotius belegen diese Auslegung durchaus nicht; erst müßte ja fest stehen, daß ἐπερωτᾷν und nicht bloß ἐπερωτᾶσθαι das stipulirende versprechen, die Antwort auf die Frage des taufenden bedeuten könne, um zu erweisen, daß ihre Anspielungen auf den Tauf-

ritus zugleich mit dem juridischen Vorgange und mit unserer Stelle in Verbindung gestellt werden dürfen. Wäre diese Auffassung alt, dann würde die Vulgata wohl statt interrogatio das deutliche responsio eingesetzt haben. Ja, ist es denn überhaupt sehr wahrscheinlich, daß schon um die Zeit dieser Schrift durch Graecos Romani iuris interpretes der feste terminus sollte ausgeprägt und landläufig genug geworden sein, um in leichter Andeutung als erklärendes Bild bei Provincialen verständlich zu erscheinen? Vgl. hiezu die Angaben bei Zezschwitz Petri ap. de Chr. ad inf. descensu sent. 1857 p. 45. — Solche gewichtige Anstände lassen denn nach der anderen Auskunft umschauen. Nun bedeutet ἐπερωτᾷν gelegentlich „ein fragen, durch welches man von dem gefragten etwas erlangen will" bei Huther z. St. über Matth. 16, 1 Ps. 137, 3 LXX, „eine Aufforderung in befragender Weise" Meyer zu Matth. 16, 1 5. A.; warum nicht auch eine Bitte in befragender Weise? (Beispiel einer solchen Jes. Sir. 23, 2.) Es liegt in dieser nehmlich ein Ausdruck der Bescheidenheit. Dazu kommt, daß שׁאל, welches die LXX vielfach mit ἐπερωτᾷν wiedergeben, oft z. B. Jesaja 65, 1 von dem fragenden angehen Gottes um Eröffnungen gebraucht wird. Hieran wird man sich halten und mit Wiesinger bei der eigentlichen Bedeutung stehen bleiben können; denn um kurzweg „Bitte" zu übersetzen, genügt Bengels (nach Weiß „gründlicher") Nachweis nicht. Dann ist man den in jedem Betrachte mislichen genit. subiecti los (für den genit. obiecti vgl. ἐπερωτᾷν τοὺς ἱερεῖς νόμον Hagg. 2, 11) und die einzigen von Huther erhobenen Anstände werden sich beseitigen lassen; denn 1) wird das Wort nicht in einem ihm sonst fremden Sinne gebraucht und seine Wahl statt δέησις oder dergl. erklärt sich, wenn es eben Bitte in fragender Weise bedeutet, und dabei an jenes feierliche angehen Gottes wie innerhalb des alten Bundes erinnert werden soll. Die Taufhandlung ist ein solcher Ritus, in dem man Gott nach seiner Ordnung anspricht. Sie gilt dem Täufling „seinerseits als die ausgesprochene Bitte" (ἐπερώτημα, nicht ἐπερώτησις) v. Hofmann. 2) Die συνείδ. ἀγ. schließt nach dem obigen allerdings die Sündenvergebung ein, doch ohne mit ihr kurzweg zusammenzufallen; aber es sollte auch gar nicht blos die Aufhebung des Schuldbewußtseins bezeichnet werden, sondern zugleich die Möglichkeit einer weiteren Bewährung der Gesinnung, die sich in gutem Gewissen spiegeln könne. Das εἰς θεόν ist durchaus nicht nebensächlich, denn damit wird ja der einzige Urheber dieser inneren Reinigung in

den Gesichtskreis gerückt, als der mit dem allein man es in der Taufe zu thun hat.

Für diese Fassung des ganzen sei schließlich noch ein griechischer Zeuge angeführt, der offenbar an die stipulatio nicht von weitem denkt, bei Cramer z. St.: *δείκνυσι πόσον εἰς δύναμιν τὸ βάπτισμα· ὅπουγε ψυχῆς ἁμαρτημάτων ἐστὶν ἀπόνιψις· καὶ πῶς αὐτοῦ δεόμεθα διδάσκει· πῶς δὲ ἢ ὁμολογοῦντες τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου;* Hier ist klärlich (gegen die neuerdings mehr bevorzugte Annahme) *δι' ἀναστ.* mit *ἐπερώτημα* verbunden, wie von Luther Calvin Grotius Deyling (der sich observ. sacr. 1 S. 362 auf Arabum Aethiopumque versionem dafür beruft) und neuerdings v. Hofmann Pfleiderer.

Beim Abschluß des Druckes erhalte ich: W. Grimm Wilkii clavis N. T. phil. ed. 3. Hier heißt es s. v. *ἐπερώτημα*: quum in notionibus quaestionis et postulationis non raro lateat vis desiderii, nascitur inde significatus efflagitatio i. e. intentum desiderium (ita *ἐπερωτᾷν εἴς τι* expetere aliquid 2 Sam. 11, 7). Die vorgeschlagene Verbindung von *εἰς θεόν* mit *συνείδησις* findet an Apg. 24, 16 keinen Anhalt, denn *πρός* ist dort entweder mit *ἀπρόςκοπος* s. oben S. 283 Anm. oder mit *ἔχειν συνείδ. ἀπρ.* zusammen zu nehmen, da kein Grund aus Sinn oder Form hindert, der adverbialen Formel ihre grammatisch nächstliegende Beziehung zu geben. Gegen die angef. Uebersetzung consc. reconciliata s. oben kurz zuvor und S. 286 f.

Halle, Heynemannsche Buchdruckerei.
(J. Fricke & F. Beyer.)

1835—


1835 —



